ИЗДАНІЕ О. Н. ПОПОВОЙ.

ПЕРВОБЫТНАЯ КУЛЬТУРА.

ИЗСЛѢДОВАНІЯ РАЗВИТІЯ МИѲОЛОГІИ, ФИЛОСОФІИ, РЕЛИГІИ, ЯЗЫКА, ИСКУССТВА И ОБЫЧАЕВЪ.

ЭДУАРДА Б. ТЭЙЛОРА,

Лектора Антропологіи въ Оксфордскомъ университетѣ, автора «Изслѣдованій древнѣйшей исторіи человѣческаго рода» и пр.

ВТОРОЕ ИЗДАНІЕ,

исправленное и дополненное по третьему англійскому изданію (1891 г.)

подъ редакціей

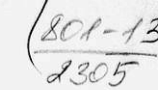
Д. А. Коропчевскаго.

ВЪ ДВУХЪ ТОМАХЪ.

ТОМЪ II.



С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Типографія И. Н. Скороходова (Надеждинская, 43).
1897.



ИЗДАНІЕ О. Н. ПОПОВОЙ.

ПЕРВОБЫТНАЯ КУЛЬТУРА.

ИЗСЛѢДОВАНІЯ РАЗВИТІЯ МИѲОЛОГІИ, ФИЛОСОФІИ, РЕЛИГІИ, ЯЗЫКА, ИСКУССТВА И ОБЫЧАЕВЪ.

ЭДУАРДА Б. ТЭЙЛОРА,

Лектора Антропологіи въ Оксфордскомъ университетѣ, автора «Изслѣдованій древнѣйшей исторіи человѣческаго рода» и пр.

ВТОРОЕ ИЗДАНІЕ,

исправленное и дополненное по третьему англійскому изданію (1891 г.)

подъ редакціей

Д. А. Коропчевскаго.

ВЪ ДВУХЪ ТОМАХЪ.

ТОМЪ II.





С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Типографія И. Н. Скороходова (Надеждинская, 43).
1897.

«Ce n'est pas dans les possibilités, c'est dans l'homme même qu'il faut étudier l'homme: il ne s'agit pas d'imaginer ce qu'il auroit pû ou dû faire, mais de regarder ce qu'il fait».

De Brosses.

ГЛАВА XI.

Анимизмъ.

Религіозныя понятія существуютъ вообще у низшихъ человѣческихъ расъ.—Отрицанія религіозныхъ понятій бываютъ часто сбивчивы и ложно поняты: многіе случаи остаются нерѣшенными.—Опредѣленіе минимума религіи.—Ученіе о духовныхъ существахъ, названное здѣсь анимизмомъ.—Анимизмъ, какъ принадлежность естественной религіи.—Анимизмъ, раздѣленный на два отдѣла: ученіе о душѣ и о другихъ духахъ.—Ученіе о душахъ, его распространеніе и опредѣленіе у низшихъ расъ.—Опредѣленіе привидѣній или призраковъ. — Это составляетъ теоретическое представленіе первобытной философіи съ цѣлью объяснить явленія, входящія теперь въ область біологіи, въ особенности: жизнь и смерть, здоровье и болѣзнь, сонъ и сновидѣнія, экстазъ и видѣнія.—Отношенія души по названію и природѣ къ тѣни, крови и дыханію. — Раздѣленіе или множественность душъ.— Душа, какъ причина жизни; возвращеніе ея тѣлу послѣ мнимаго отсутствія. — Покиданіе тѣла душою во время экстаза, сна или видѣній; теорія временнаго отсутствія души у спящихъ и духовидцевъ; теорія посѣщеній ихъ другими душами.— Призраки умершихъ, являющіеся живымъ.—Двойники и привидѣнія.—Душа сохраняетъ форму тѣла и подвергается увѣчьямъ вмѣстѣ съ нимъ.—Голосъ духовъ, понятіе о душѣ, какъ о чемъ-то вещественномъ; послѣднее составляетъ, повидимому, первоначальное ученіе.—Отправленіе душъ на службу другимъ въ будущей жизни путемъ погребальныхъ жертвоприношеній женъ, слугъ и т. д.—Души животныхъ—ихъ отправленіе въ другую жизнь при погребальныхъ жертвоприношеніяхъ.—Души растеній.—Души предметовъ, отправленіе ихъ на тотъ свѣтъ при погребальныхъ жертвоприношеніяхъ.—Отношеніе первобытнаго ученія о душахъ предметовъ къ эпикурейской теоріи идей. — Историческое развитіе ученія о душахъ, начиная отъ эѳирной души первобытной біологіи до невещественной души современной теологіи.

Существуютъ ли теперь или существовали ли прежде племена людей, столь низкія по своей культурѣ, что у нихъ не было никакихъ религіозныхъ понятій? Практически, это является вопросомъ о всеобщности религіи, вопросомъ, на который въ теченіе столькихъ столѣтій отвѣчали то утвердительно, то отрицательно, и въ обоихъ случаяхъ съ увѣренностью, представляющей рѣзкій контрастъ съ бѣдностью приводимыхъ доказательствъ. Этнографы, обращаясь къ теоріи постепеннаго развитія для объясненія цивилизаціи и разсматривая происхожденіе послѣдова-

тельныхъ ступеней ея другъ изъ друга, приняли бы съ необычайнымъ интересомъ всякое извѣстіе о племенахъ, вовсе не имѣющихъ религіи. „Вотъ, сказали бы они, люди, совершенно лишенные религіи, потому что ихъ предки ея не имѣли; люди, представляющіе дорелигіозное состояніе человѣческой расы, изъ котораго съ теченіемъ времени возникли условія для развитія религіи". По моему мнѣнію, брать такое основаніе за точку отправленія при изслѣдованіи развитія религіи не совсѣмъ цѣлесообразно. Хотя теоретическая ниша готова и удобна, но статуя, которая должна наполнить ее, еще не поспѣла. Случай этотъ до нѣкоторой степени напоминаетъ описанія племенъ, которыя будто бы существуютъ, не имѣя никакого языка и не зная употребленія огня. Ничто въ природѣ вещей не говоритъ противъ возможности подобнаго существованія, но на самомъ дѣлѣ такія племена еще не открыты. Точно также увѣреніе, что дикія племена, совершенно чуждыя религіозныхъ понятій, были дѣйствительно найдены, хотя и возможно теоретически, и быть можетъ фактически вѣрно, но не опирается на достаточное количество доказательствъ, которыхъ мы въ правѣ требовать для такого исключительнаго случая.

Случается нерѣдко, что тотъ же самый писатель, который въ общихъ выраженіяхъ провозглашаетъ отсутствіе религіозныхъ элементовъ у описываемыхъ имъ дикарей, самъ приводитъ факты, доказывающіе несостоятельность его увѣреній. Напримѣръ, д-ръ Лангъ заявляетъ, что уроженцы Австраліи не только не имѣютъ никакого понятія о Высшемъ Божествѣ, Творцѣ и Судіи и никакого предмета обожанія—ни идоловъ, ни храмовъ, ни жертвоприношеній, но что „у нихъ нѣтъ даже никакихъ признаковъ религіи или религіозныхъ обрядовъ, которые могли бы отличать ихъ отъ бездушныхъ животныхъ". Не одинъ писатель ссылался потомъ на эти слова, упуская изъ виду нѣкоторыя подробности, встрѣчающіяся въ той же книгѣ. Между тѣмъ изъ этихъ послѣднихъ можно было бы узнать, что, напримѣръ, такая болѣзнь, какъ оспа, отъ которой иногда страдаютъ туземцы, приписывается ими „вліянію Будіа (Budyah), злого духа, находящаго наслажденіе въ несчастіи другихъ существъ"; что когда туземцы берутъ соты дикихъ пчелъ, они обыкновенно оставляютъ нѣсколько меду для Буддаи; что на нѣкоторыхъ двугодичныхъ собраніяхъ Куинслендскихъ племенъ молодыя дѣвушки приносятся въ жертву для умилостивленія какого-то злого божества. Наконецъ, по отзывамъ достопочтеннаго У. Ридлея, онъ, „разговаривая съ туземцами, всегда встрѣчалъ у нихъ опредѣленныя преданія о сверхъестественныхъ существахъ, Баямъ, голосъ которыхъ имъ слышенъ въ громѣ и которыя создали все существующее, о Туррамулунѣ, начальникѣ демоновъ, источникѣ болѣзней, несчастій и мудрости, который появляется въ образѣ змѣи на ихъ большихъ собраніяхъ [1]). Благодаря согласному свидѣтельству большого числа наблюдателей, извѣстно, что туземцы Австраліи были при ихъ открытіи и остались до сихъ поръ народомъ, умъ котораго переполненъ самыми живыми представленіями о душахъ, демонахъ и божествахъ. Описанія Моффата, относящіяся къ бечуанамъ въ Африкѣ, не менѣе удивительны. Онъ говоритъ, что „эти люди никогда не слыхали о безсмертіи души"; а между тѣмъ въ предыдущей фразѣ у него стоитъ, что слово, которымъ это племя обозначаетъ тѣни умершихъ, есть „лирити" [2]). Въ Южной Америкѣ донъ-Феликсъ де Азара разсуждаетъ о положительной невѣрности утвержденій духовныхъ лицъ, будто туземныя племена имѣютъ религію. Онъ прямо объявляетъ, что у нихъ нѣтъ никакой религіи, тѣмъ не менѣе, въ продолженіи своего сочиненія онъ приводитъ факты, въ родѣ того, что паягвасы зарываютъ оружіе и одежды вмѣстѣ съ тѣлами умершихъ, имѣютъ нѣкоторое понятіе о будущей жизни, и что гуанасы вѣруютъ въ Существо, награждающее доброе и наказывающее злое. Такое неосмысленное отрицаніе религіи и чувства законности въ низшихъ расахъ этихъ странъ вполнѣ оправдываютъ мѣткую критику д'Орбиньи: „Вотъ что онъ говоритъ о всѣхъ описываемыхъ имъ народахъ, опровергая свои собственныя положенія фактами, которые онъ приводитъ для ихъ подтвержденія" [3]).

Такіе примѣры показываютъ, насколько ошибочны бываютъ сужденія, если имъ придается ширина или обобщеніе употребленіемъ общихъ словъ въ ограниченномъ смыслѣ. Лангъ, Моффатъ и Азара — писатели, которымъ этнографія обязана многими цѣнными свѣдѣніями о видѣнныхъ ими племенахъ; но они, повидимому, не признавали религіей того, что не походило на выработанную и опредѣленную теологію высшихъ расъ. Они приписывали отсутствіе религіи племенамъ, вѣрованія которыхъ не были сходны съ ихъ собственными, и приближались въ этомъ къ теологамъ, которые столь часто называли атеистами людей, вѣровавшихъ въ другія божества, чѣмъ они. Мы находимъ такіе отзывы уже въ то время, когда древніе арійцы описывали коренныя племена Индіи какъ a d e v a, т. е. безбожниковъ; или когда греки прилагали соотвѣтствующее выраженіе ἄθεοι къ древнимъ христіанамъ, ко-

[1]) J. D. Lang, «Queensland», pp. 340, 374, 380, 388, 444. Буддаи приписывается, стр. 379, потопъ; онъ, повидимому, тожественъ съ Будіа.

[2]) Moffat, «South Africa», p. 261.

[3]) Azara, «Voy. dans l'Amérique Méridionale», vol. II, pp. 3, 14, 25, 51, 60, 91, 119 etc.; D'Orbigny, «L'Homme Américain», vol. II, p. 318.

торые не вѣрили въ ихъ классическихъ боговъ; находимъ ихъ и у теологовъ сравнительно новыхъ временъ, которые провозглашали атеистами невѣрующихъ въ волшебство и апостольское преемство. Наконецъ, мы то же видимъ у теологовъ нашихъ дней, которые готовы, какъ и въ прошломъ столѣтіи, утверждать, что натуралисты, придерживающіеся теоріи постепеннаго развитія видовъ, должны поэтому по необходимости имѣть атеистическія мнѣнія [1]). Эти факты представляютъ примѣры всеобщаго извращенія прямого и открытаго сужденія въ дѣлѣ теологическихъ вопросовъ, извращенія, однимъ изъ результатовъ котораго является весьма обыкновенное непониманіе религіи низшихъ расъ, поражающее всякаго ученаго, достигшаго болѣе высокой точки зрѣнія. Нѣкоторые миссіонеры, безъ сомнѣнія, вполнѣ понимаютъ умы дикарей, съ которыми имъ приходится имѣть дѣло, и въ самомъ дѣлѣ отъ такихъ людей, какъ Кранцъ, Добрицгоферъ, Шарльвуа, Эллисъ, Гарди, Коллеуэй, Уильсонъ и Уильямсъ, мы получили полнѣйшія свѣдѣнія о низшихъ фазисахъ религіозныхъ вѣрованій. Но по большей части „религіозный міръ“ такъ преисполненъ ненависти и презрѣнія къ вѣрованіямъ язычниковъ,—обширныя области которыхъ на земномъ шарѣ окрашены чернымъ цвѣтомъ въ миссіонерскихъ картахъ,—что у него остается мало времени или возможности понимать ихъ. Такія явленія не должны повторяться съ тѣми, которые просто стремятся понять природу и значеніе низшихъ ступеней религіи. Эти люди, вполнѣ сознающіе тѣ нелѣпости, которыя служатъ предметами вѣры, и ужасы, совершаемые во имя этихъ вѣрованій, будутъ все-таки смотрѣть съ теплымъ участіемъ на всѣ признаки серьезнаго стремленія къ истинѣ у людей, при помощи того слабаго свѣта, который былъ для нихъ доступенъ. Подобные ученые будутъ стараться отыскать смыслъ въ самыхъ грубыхъ и ребяческихъ ученіяхъ, которыя часто наиболѣе темны для тѣхъ, кто отдается имъ съ наибольшимъ увлеченіемъ; они будутъ искать разумной мысли, породившей обряды, кажущіеся теперь безуміемъ или грубымъ суевѣріемъ. Наградою этихъ изслѣдователей будетъ болѣе раціональное пониманіе вѣрованій людей, съ которыми они живутъ, такъ какъ человѣкъ, понимающій только одну религію, понимаетъ ее на самомъ дѣлѣ не болѣе того, сколько человѣкъ, знающій одинъ только языкъ, понимаетъ послѣдній. Нѣтъ человѣческой религіи, которая стояла бы совершенно отдѣльно отъ другихъ, и мысли и начала современнаго христіанства имѣютъ умственныя нити далеко позади, за предѣлами до-

[1]) Muir, «Sanscrit Texts», part. II, p. 435; Euseb. «Hist. Eccl.», IV, 15; Bingham, book I, ch. II; Vanini. «De Admirandis Naturae Arcanis», dial. 37; Lecky, «Hist. of Rationalism», vol. I, p. 126; «Encyclop. s. v. Superstition».

христіанскихъ временъ, въ самыхъ первыхъ началахъ человѣческой цивилизаціи и, можетъ быть, даже самаго существованія человѣка.

Если наблюдатели, имѣвшіе удобные случаи для изученія религіи дикарей, относились иногда столь неразумно къ фактамъ, находившимся предъ ихъ глазами, то поспѣшныя отрицанія другихъ, высказывавшихъ сужденія, не основанныя ни на какихъ фактахъ, не могутъ, конечно, имѣть значенія. Путешественникъ XVI столѣтія даетъ чрезвычайно типическое описаніе туземцевъ Флориды: „Что касается религіи этого народа, который мы встрѣтили,—говоритъ онъ,—то, за недостаткомъ знанія ихъ языка, мы не могли убѣдиться ни изъ знаковъ, ни изъ жестовъ, чтобы у нихъ была какая-нибудь религія или какой-нибудь законъ вообще... Мы полагаемъ, что у нихъ нѣтъ никакой религіи, и что они живутъ каждый по своему личному произволу“ [1]). Болѣе полное изученіе этихъ флоридцевъ показало однако, что у нихъ была религія, и успѣхи знанія опровергли много другихъ поспѣшныхъ сужденій въ томъ же родѣ. Такъ, напримѣръ, писатели сообщали обыкновенно, что туземцы Мадагаскара не имѣли никакого понятія о будущей жизни и никакихъ словъ для обозначенія души или духа [2]); Дампиръ, собиравшій свѣдѣнія о религіи туземцевъ Тимора, узналъ, что у нихъ не было никакой религіи [3]); а сэръ Т. Ро, который высадился въ Салданья-Бэй на пути ко двору Великаго Могола, замѣтилъ относительно готтентотовъ, „что они оставили свою привычку воровать, но не имѣютъ никакого понятія о Богѣ или о религіи“ [4]). Въ числѣ многочисленныхъ свѣдѣній, собранныхъ сэромъ Джономъ Лёббокомъ въ доказательство отсутствія или низкаго развитія религіи у низшихъ расъ [5]), можно найти многое, что подлежитъ открытой критикѣ съ этой точки зрѣнія. Такъ, увѣренія, что туземцы острововъ Самоа не имѣютъ религіи, не могутъ устоять противъ подробнаго описанія вѣрованій самоанцевъ, составленнаго достопочтеннымъ Г. Тернеромъ; точно также увѣреніе, что тупинамбы въ Бразиліи не знаютъ никакой религіи, не можетъ быть принято безъ какихъ-либо болѣе положительныхъ доказательствъ, такъ какъ религіозныя вѣрованія и обряды племени Тупи были описаны у Лери, Де-Лаета и другихъ авторовъ. Даже съ большой тратой времени и труда и при полномъ

[1]) J. de Verrazano in Hakluyt, vol. III, p. 300.
[2]) См. Ellis, «Madagascar», vol. I, p. 429; Flacourt, «Hist. de Madagascar», p. 59.
[3]) Dampier, «Voyages», vol. II, part. II, p. 76.
[4]) Roc in Pinkerton, vol. VIII, p. 2.
[5]) Lubbock, «Prehistoric Times», p. 564; см. также: «Origin of Civilization», p. 138.

знаніи языка не всегда легко узнать отъ дикарей подробности ихъ теологіи. Они скорѣе стараются скрыть отъ жаднаго и презрительнаго иностранца свое поклоненіе богамъ, и послѣдніе, подобно своимъ поклонникамъ, бѣгутъ предъ лицомъ бѣлаго человѣка и его болѣе могущественнаго Бога. Наблюденія Спрота на Ванкуверовомъ островѣ служатъ убѣдительнымъ примѣромъ такого положенія вещей. Онъ говоритъ: „Я жилъ два года среди атовъ, не переставая интересоваться постоянно ихъ религіозными вѣрованіями, прежде чѣмъ могъ открыть у нихъ какія-либо идеи относительно управляющей нами власти или будущей жизни. Береговые торговцы и другія лица, хорошо знакомыя съ народомъ, говорили мнѣ, что у него вовсе нѣтъ подобныхъ идей, и это мнѣніе подтверждалось разговорами со многими изъ менѣе развитыхъ дикарей; но, подъ конецъ, мнѣ удалось найти нужную мнѣ путеводную нить“ [1]). Тогда оказалось, что аты все время скрывали цѣлую характерную систему религіозныхъ ученій относительно душъ и ихъ переселеній, духовъ, дѣлающихъ людямъ добро или зло, и великихъ боговъ, стоящихъ выше этихъ духовъ. Такимъ образомъ, даже въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ не найдено никакихъ положительныхъ указаній на религіозныя идеи у какого-нибудь отдѣльнаго племени, слѣдуетъ принимать съ недовѣріемъ отрицанія всякаго наблюдателя, отношенія котораго къ разбираемому племени не были близки и дружественны. Напримѣръ, про Андаманскихъ островитянъ говорится, что у нихъ нѣтъ даже самыхъ грубыхъ элементовъ религіознаго вѣрованія [2]). Между тѣмъ оказывается, что туземцы не познакомили его даже съ грубой музыкой, существовавшей у нихъ, такъ что едва ли можно было предположить съ ихъ стороны сообщительность относительно религіи, если бы она и была у нихъ. Въ наше время самое поразительное отрицаніе религіи дикихъ племенъ встрѣчается у сэра Сэмюэля Бекера въ отчетѣ, представленномъ въ 1866 году Лондонскому Этнологическому обществу. Здѣсь мы читаемъ: „Самыя сѣверныя племена Бѣлаго Нила суть: Динка, Шиллукъ, Нуэръ, Кичъ, Боръ, Аліабъ и Ширъ. Общаго описанія будетъ достаточно для всѣхъ, исключая племени Кичъ. У всѣхъ, безъ исключенія, не встрѣчается никакого понятія о Высшемъ Существѣ. У нихъ нѣтъ также никакого рода богопочитанія или идолопоклонства; темнота ихъ ума не освѣщена даже ни однимъ лучомъ суевѣрія“. Если бы этотъ уважаемый изслѣдователь говорилъ о племени

[1]) Sproat, «Scens and Studies of Savage Life», p. 205.

[2]) Mouat, Andaman Islanders», pp. 2, 279, 303. Съ тѣхъ поръ какъ предыдущее было написано, Э. Г. Мэнъ помѣстилъ описаніе замѣчательной религіи андаманцевъ въ «Journ. Anthrop. Inst.», vol. XII (1883), p. 156.

Латука или другихъ племенахъ, извѣстныхъ этнографамъ только изъ его сношеній съ ними, то его сообщенія могли бы, по крайней мѣрѣ, назваться лучшими изъ существующихъ, пока болѣе подробное описаніе не подтвердило бы или не опровергло ихъ. Но, говоря такимъ образомъ о сравнительно хорошо извѣстныхъ племенахъ, напр., Динка, Шиллукъ и Нуэръ, сэръ Бекеръ, повидимому, не знаетъ существованія обнародованныхъ описаній о жертвоприношеніяхъ динковъ, объ ихъ вѣрованіяхъ въ добрыхъ и злыхъ духовъ (adjok и djyok), объ ихъ добромъ божествѣ и творцѣ, живущемъ на небѣ „Дендидъ“; точно также о Неарѣ, божествѣ нуэровъ, и творцѣ у племени Шиллукъ, который описывается посѣщающимъ, подобно другимъ богамъ, священный лѣсъ или дерево. Кауфманъ, Бренъ-Ролле, Лежанъ и другіе наблюдатели представили положительныя свѣдѣнія о религіи этихъ племенъ Бѣлаго Нила цѣлыми годами раньше, чѣмъ сэръ Бекеръ столь поспѣшно отвергъ у нихъ существованіе какой бы то нибыло религіи [1]).

Первое, что представляется необходимымъ при систематическомъ изученіи религіи низшихъ расъ, состоитъ въ основномъ опредѣленіи самой религіи. Если въ этомъ опредѣленіи требовать вѣрованія въ верховное божество или судъ послѣ смерти, поклоненія идоламъ, обычаевъ жертвоприношенія или другихъ какихъ-либо болѣе или менѣе распространенныхъ ученій или обрядовъ, то, конечно, придется исключить многія племена изъ категоріи религіозныхъ. Но столь узкое опредѣленіе имѣетъ тотъ недостатокъ, что оно отожествляетъ религію скорѣе съ частными проявленіями вѣрованій, чѣмъ съ болѣе глубокою мыслью, которая лежитъ въ основѣ ихъ. Цѣлесообразнѣе будетъ стать сразу у этого главнаго источника и принять за ближайшее опредѣленіе религіи вѣрованіе въ духовныя существа. Если приложить эту мѣрку къ описанію низшихъ расъ въ отношеніи ихъ религій, получатся слѣдующіе результаты. Нельзя положительно утверждать, что каждое изъ живущихъ племенъ признаетъ существованіе духовныхъ существъ, потому что первобытное состояніе значительнаго числа ихъ въ этомъ отноше-

[1]) Baker, «Races of the Nile Basin», in Fr. Eth. Soc., vol. V, p. 231; «The Albert Nyanza», vol. I, p. 246. См. Kaufmann, «Schilderungen aus Centralafrika», p. 123; Brun-Rollet, «Le Nil Blanc et le Soudan», pp. 100, 222, также pp. 164, 200, 234; G. Lejean in «Rev. de Deux M.» April 1, 1862, p. 760; Waitz, «Anthropologie», vol. II, p. 72—75; Bastian, «Mensch», vol. III, p. 208. Другіе случаи отрицанія религіи у дикихъ племенъ, основанные на узкихъ сужденіяхъ или недостаточныхъ фактахъ, встрѣчаются въ «Meiner's Gesch.», vol. I, pp. 11—15 (Австралійцы и Калифорнійцы); Waitz, «Anthropologie», vol. I, p. 323 (Островитяне Ару и другіе); Farrar въ Anthrop. Rev. Aug. 1864, p. CCX, v. II (Кафры и др.); Martius, «Ethnogr. Amer.», vol. I, p. 583 (Манoасы).

нии темно, и вслѣдствіе быстрыхъ измѣненій или вымиранія племенъ оно можетъ остаться совсѣмъ неизвѣстнымъ. Еще менѣе основательно было бы принимать, что каждое племя, упоминаемое въ исторіи или извѣстное намъ по древнимъ памятникамъ, безусловно обладало принятымъ нами minimum'омъ религіи. Но, конечно, всего неразумнѣе было бы признавать такое зачаточное вѣрованіе естественнымъ или инстинктивнымъ у всѣхъ человѣческихъ племенъ во всѣ времена. Въ самомъ дѣлѣ, нѣтъ никакихъ фактовъ, оправдывающихъ мнѣніе, что человѣкъ, способный, какъ извѣстно, къ столь широкому умственному развитію, не могъ возвыситься изъ нерелигіознаго состоянія, предшествовавшаго тому религіозному уровню, къ которому онъ пришелъ въ настоящее время съ достаточною ясностью, въ предѣлахъ нашихъ знаній. Желательно было бы, впрочемъ, взять за основаніе нашихъ изслѣдованій наблюденіе, а не умозрѣніе. Здѣсь, насколько я могу судить на основаніи громадной массы фактовъ, мы должны допустить, что вѣрованіе въ духовныя существа оказывается у всѣхъ низшихъ расъ, которыхъ удалось узнать ближе; тогда какъ свѣдѣнія объ отсутствіи такого вѣрованія относятся или къ древнимъ племенамъ, или къ болѣе или менѣе неполно описаннымъ современнымъ народамъ. Точное значеніе такого положенія вещей для вопроса о происхожденіи религіи можетъ быть вкратцѣ выражено въ слѣдующихъ словахъ. Если бы было ясно доказано, что безрелигіозные дикари существуютъ или существовали, эти послѣдніе могли бы служить по крайней мѣрѣ представителями состоянія человѣка прежде, чѣмъ онъ достигъ религіознаго фазиса культуры. Не желательно, впрочемъ, чтобы подобный аргументъ былъ употребленъ въ дѣло, такъ какъ указанія племенъ, не знающихъ религіи, опираются, какъ мы видѣли, на факты, часто ложно понятые и всегда лишенные доказательности. Доводы въ пользу естественнаго и постепеннаго развитія религіозныхъ идей въ человѣческомъ родѣ не теряютъ своей силы, если мы отвергнемъ союзника, пока еще слишкомъ слабаго, чтобы служить надежной опорой. Племена, не знающія религіи, можетъ быть, не существуютъ въ наши дни, но этотъ фактъ въ вопросѣ о постепенномъ развитіи религіи значитъ не болѣе, чѣмъ невозможность найти въ настоящее время англійское селеніе, въ которомъ бы не было ножницъ, книгъ или спичекъ,—по отношенію къ факту, что было время, когда въ странѣ не знали подобныхъ вещей.

Я намѣренъ прослѣдить здѣсь подъ именемъ „анимизма“ глубоко присущее человѣку ученіе о духовныхъ существахъ, которое служитъ воплощеніемъ сущности спиритуалистической философіи въ противоположность матеріалистической. Анимизмъ не представляетъ новаго технического термина, хотя и употребляется теперь очень рѣдко[1]). Вслѣдствіе его особаго отношенія къ ученію о душѣ, онъ будетъ чрезвычайно удобенъ для выясненія принятаго здѣсь воззрѣнія на способъ развитія теологическихъ идей въ человѣческомъ родѣ. Слово „спиритуализмъ“, хотя оно можетъ употребляться и употреблялось во многихъ случаяхъ въ очень широкомъ смыслѣ, имѣетъ для насъ тотъ недостатокъ, что оно служитъ для обозначенія особой современной секты, придерживающейся самыхъ крайнихъ спиритуалистическихъ воззрѣній, которыя однако не могутъ быть приняты за типическое выраженіе этихъ взглядовъ въ цѣломъ мірѣ. Слово „спиритуализмъ“ въ самомъ широкомъ его значеніи, т.-е. общее ученіе о духовныхъ существахъ, замѣнено у насъ словомъ „анимизмъ“.

Анимизмъ характеризуетъ племена, стоящія весьма низко на ступеняхъ человѣчества, и поднимается отсюда безъ перерывовъ, но глубоко видоизмѣненный при переходѣ въ среду высокой современной культуры. Тамъ, гдѣ отдѣльныя личности или цѣлыя школы придерживаются противныхъ мнѣній, послѣднія можно обыкновенно объяснить не низкой степенью цивилизаціи, но позднѣйшими измѣненіями въ ходѣ интеллектуальнаго развитія, какъ уклоненія отъ вѣры предковъ или какъ отрицаніе ея. Такія позднѣйшія уклоненія, однако, вовсе не мѣшаютъ изученію основного религіознаго состоянія человѣчества. Анимизмъ составляетъ, въ самомъ дѣлѣ, основу философіи, какъ у дикарей, такъ и у цивилизованныхъ народовъ. И хотя на первый взглядъ онъ представляетъ какъ бы сухое и бѣдное опредѣленіе minimum'а религіи, мы найдемъ его на практикѣ вполнѣ достаточнымъ, потому что гдѣ есть корни, тамъ обыкновенно развиваются и вѣтви. Обыкновенно находятъ, что теорія анимизма распадается на два главныхъ догмата, составляющихъ части одного цѣльнаго ученія; первый изъ нихъ обнимаетъ душу отдѣльныхъ существъ, способную продолжать существованіе послѣ смерти или уничтоженія тѣла; другой обнимаетъ собою остальныхъ духовъ, поднимаясь до высоты могущественныхъ боговъ. Принимаютъ, что духовныя существа управляютъ явленіями матеріальнаго міра и жизнью человѣка, или вліяютъ на нихъ здѣсь и за гробомъ; такъ какъ далѣе думаютъ, что они сообщаются съ людьми, что поступки послѣднихъ до-

[1]) Названіе это употреблялось для обозначенія ученія Сталя, который основалъ въ то же время теорію флогистона. Анимизмъ Сталя представляетъ возрожденіе и развитіе въ соотвѣтствующей времени научной формѣ древне-классической теоріи, которая отожествляла жизненное начало съ душой. См. «Theoria Medica Vera», Halle, 1737, и критическій разборъ его взглядовъ Lemoine, «Le Vitalisme de Stahl», Paris, 1864.

ставляютъ имъ радость или неудовольствіе, то, рано или поздно, вѣра въ ихъ существованіе должна привести естественно, и можно даже сказать, неизбѣжно, къ дѣйствительному почитанію ихъ или желанію ихъ умилостивить. Такимъ образомъ, анимизмъ, въ его полномъ развитіи, обнимаетъ собою вѣрованія въ управляющія божества и подчиненные имъ духи, въ душу и въ будущую жизнь — вѣрованія, которыя переходятъ на практикѣ въ дѣйствительное поклоненіе. Весьма важный элементъ религіи, именно тотъ нравственный элементъ, который для насъ составляетъ самую жизненную часть ея, встрѣчается весьма слабо выраженнымъ въ религіи низшихъ расъ. Не то, чтобы онѣ не имѣли нравственнаго чувства или нравственнаго идеала — и то, и другое есть у нихъ, хотя и не въ формѣ определенныхъ ученій, но въ томъ традиціонномъ сознаніи, которое мы называемъ общественнымъ мнѣніемъ и которое опредѣляетъ у насъ добро и зло. Дѣло въ томъ, что соединеніе нравственной и анимистической философіи, столь тѣсное и могущественное въ высшей культурѣ, повидимому, едва начинается въ низшей. Я почти не намѣренъ касаться чисто моральнаго характера религіи, но изучить анимизмъ на земномъ шарѣ, насколько онъ составляетъ древнюю и новую философію, которая въ теоріи выражается въ формѣ вѣры, а на практикѣ въ формѣ почитанія. Пытаясь обработать матеріалъ для изслѣдованія, которое оставалось до сихъ поръ въ странномъ пренебреженіи, я буду имѣть задачею представить со всевозможною ясностью основной анимизмъ низшихъ расъ и прослѣдить въ общихъ чертахъ его ходъ до высшихъ областей цивилизаціи. Мнѣ хотѣлось бы здѣсь разъ навсегда установить два главные принципа, которыми управляется настоящее изслѣдованіе. Во-первыхъ, религіозныя ученія и обряды разсмотрѣны здѣсь, какъ части теологическихъ системъ, открытыхъ человѣческимъ умомъ, независимо отъ сверхъестественной помощи или откровенія; другими словами, какъ дальнѣйшія ступени развитія естественной религіи. Во-вторыхъ, мы будемъ разбирать связь между сходными понятіями и обрядами въ религіяхъ дикарей и цивилизованныхъ народовъ. При разсматриваніи съ нѣкоторой подробностью ученій и обрядовъ низшихъ расъ мнѣ придется по особымъ причинамъ останавливаться на сходныхъ съ ними ученіяхъ и обрядахъ высшихъ націй; но я не считаю своею задачею разрабатывать подробно вопросы, возникшіе такимъ путемъ между различными ученіями и вѣрованіями христіанства. Такія приложенія стоятъ слишкомъ далеко отъ прямого предмета сочиненія о первобытной культурѣ, и потому я буду упоминать о нихъ лишь въ общихъ выраженіяхъ, или ограничиваться лишь легкими намеками, или, наконецъ, констатировать ихъ безъ всякихъ замѣчаній. Образованные читатели обладаютъ достаточными знаніями, чтобы понять ихъ общее значеніе въ теологіи, а чисто спеціальное обсужденіе должно быть предоставлено философамъ и теологамъ по профессіи.

Первымъ вопросомъ разбираемаго нами предмета будетъ ученіе о человѣческой и другихъ душахъ; разборъ его займетъ остальную часть настоящей главы. Характеръ ученія о душѣ у низшихъ расъ можно выяснить теоріей развитія его. Повидимому, мыслящихъ людей, стоящихъ на низкой степени культуры, всего болѣе занимали двѣ группы біологическихъ вопросовъ: Во-первыхъ, что составляетъ разницу между живущимъ и мертвымъ тѣломъ; что составляетъ причину бдѣнія, сна, экстаза, болѣзни и смерти? во-вторыхъ, что такое человѣческіе образы, представляющіеся въ снахъ и видѣніяхъ? Видя эти двѣ группы явленій, древніе дикари-философы, вѣроятно, прежде всего сдѣлали очевидное заключеніе, что у каждаго человѣка есть жизнь и есть призракъ. То и другое, видимо, находится въ тѣсной связи съ тѣломъ: жизнь даетъ ему возможность чувствовать, мыслить и дѣйствовать, а призракъ составляетъ его образъ или второе я; и то и другое, такимъ образомъ, отдѣльно отъ тѣла: жизнь можетъ уйти изъ него и оставить его безчувственнымъ или мертвымъ, а призракъ показывается людямъ вдали отъ него. Дикимъ философамъ не трудно было сдѣлать и второй шагъ; мы это видимъ изъ того, какъ крайне трудно было цивилизованнымъ людямъ уничтожить это представленіе. Дѣло заключалось просто въ томъ, чтобы соединить жизнь и призракъ. Если то и другое принадлежатъ тѣлу, почему бы имъ не принадлежать другъ другу и не быть проявленіями одной и той же души? Поэтому, ихъ можно разсматривать, какъ связанныя между собою, и въ результатѣ является общеизвѣстное понятіе, которое можетъ быть названо призрачной душой. Понятіе о личной душѣ или духѣ у низшихъ расъ можетъ быть опредѣлено слѣдующимъ образомъ: душа есть тонкій, невещественный человѣческій образъ, по своей природѣ нѣчто въ родѣ пара, воздуха или тѣни; она составляетъ причину жизни и мысли въ томъ существѣ, которое одушевляетъ; она обладаетъ нераздѣльно личнымъ сознаніемъ и волею своего тѣлеснаго обладателя въ прошломъ и въ настоящемъ; она способна покидать тѣло и переноситься быстро съ мѣста на мѣсто; большею частью неосязаемая и невидимая, она обнаруживаетъ также физическую силу и является людямъ спящимъ и бодрствующимъ, преимущественно какъ фантазмъ, отдѣленный отъ тѣла, но сходный съ нимъ; она способна входить въ тѣла другихъ людей, животныхъ и даже вещей, имѣть ихъ въ своей власти и дѣйствовать въ нихъ. Хотя это опредѣленіе не можетъ имѣть всеобщаго примѣненія, оно во всякомъ случаѣ довольно широко,

чтобы быть принятымъ за норму, измѣненную большимъ или меньшимъ различіемъ между отдѣльными народами. Хотя эти всемірныя воззрѣнія далеко не составляютъ произвольныхъ или условныхъ продуктовъ сознанія, но лишь въ рѣдкихъ случаяхъ можно смотрѣть на ихъ однообразіе у различныхъ расъ, какъ на доказательство какой бы то ни было связи между ними. Они представляютъ ученіе, наиболѣе отвѣчающее непосредственной очевидности человѣческихъ чувствъ, выясняемое возможно положительно и раціонально первобытной философіей. И въ самомъ дѣлѣ, первобытный анимизмъ настолько удовлетворительно объясняетъ факты, что онъ удержалъ свое мѣсто даже въ высшихъ слояхъ культуры. Хотя классическая и средневѣковая философія во многомъ измѣнила его, а современная философія обошлась съ нимъ еще болѣе безпощадно,—онъ настолько сохранилъ слѣды своего первоначальнаго характера, что въ существующей теперь психологіи цивилизованнаго міра видны еще слѣды наслѣдства отъ первобытныхъ временъ. Изъ огромной массы фактовъ, собранныхъ изъ жизни самыхъ разнообразныхъ и наиболѣе отдаленныхъ другъ отъ друга человѣческихъ расъ, можно выбрать типическія подробности, выказывающія древнѣйшее ученіе о душѣ, отношенія отдѣльныхъ частей этого ученія къ цѣлому, и тѣ пути, по которымъ эти части отбрасывались, видоизмѣнялись или сохранялись при дальнѣйшемъ ходѣ культуры.

Для пониманія ходячихъ представленій о человѣческой душѣ или духѣ будетъ полезно обратить вниманіе на тѣ слова, которыя нашли удобными для выраженія ихъ. Духъ, или фантазмъ, являющійся спящему или духовидцу, имѣетъ видъ тѣни, и такимъ образомъ послѣднее слово вошло въ употребленіе для выраженія души. Такимъ образомъ у тасманійцевъ одно и то же слово обозначаетъ духъ и тѣнь [1]). Индѣйцы алгонкинскаго племени называютъ душу otahchuk, что значитъ „его тѣнь" [2]); на языкѣ кичэ слово natub значитъ „тѣнь и душа" [3]); аравакское ueja значитъ „тѣнь, душа и образъ" [4]); абипоны употребляютъ слово loákal для тѣни, души, отклика и образа [5]). Зулусы не только употребляютъ слово tunzi, какъ „тѣнь, духъ и душа", но принимаютъ, что при смерти тѣнь человѣка покидаетъ извѣстнымъ образомъ его тѣло, чтобы сдѣлаться домашнимъ духомъ [6]). Басуты не

[1]) Bonwick, «Tasmanians», p. 182.
[2]) Tanner's «Narr.», ed. by James, p. 291.
[3]) Brasseur, «Langue Quichée», s. V.
[4]) Martius, «Ethnogr. Amer.», vol. I, p. 705; v. II, p. 310.
[5]) Dobrizhofer, «Abipones», vol. II, p. 194.
[6]) Döhne, «Zulu Dic.», s. v. «Tunzi»; «Callaway», «Rel. of Amazulu», pp. 91, 126; «Zulu Tales», vol. I, p. 342.

только называютъ духъ, остающійся послѣ смерти, seriti, или тѣнью, но думаютъ, что, когда человѣкъ ходитъ по берегу рѣки, крокодилъ можетъ схватить его тѣнь въ водѣ и втянуть его такимъ образомъ въ воду [1]); въ Старомъ Калабарѣ существуетъ такое же отожествленіе духа съ ukpon, или „тѣнью", потеря которой гибельна для человѣка [2]). Такимъ образомъ у низшихъ расъ встрѣчаются не только типы тѣхъ общеизвѣстныхъ классическихъ выраженій skia или umbra, но также и слѣды основной мысли разсказовъ о людяхъ, потерявшихъ свою тѣнь, и теперь еще распространенныхъ у народовъ Европы и извѣстныхъ современнымъ читателямъ изъ разсказа Шамиссо „Peter Schlemihl". Въ понятіе о душѣ или духѣ вкладываются аттрибуты и другихъ жизненныхъ проявленій. Такъ, караибы, связывая пульсацію сердца съ духовными существами и принимая, что главная душа человѣка, назначенная для будущей небесной жизни, живетъ въ сердцѣ, вполнѣ логично употребляютъ одно и то же слово iouanni для обозначенія „души, жизни и сердца" [3]). Тонганцы полагали, что душа распространена во всемъ тѣлѣ, но, главнымъ образомъ, заключена въ сердцѣ. Въ одномъ случаѣ туземцы говорили европейцу, что человѣкъ, похороненный мѣсяцы тому назадъ, все еще остается живымъ. „Одинъ изъ нихъ, стараясь сдѣлать для меня понятнымъ смыслъ своихъ словъ, взялъ мою руку и, сжимая ее, сказалъ: „Это умретъ, но жизнь, которая въ васъ, никогда не умретъ",—и показалъ другою рукою на мое сердце" [4]). Басуты говорятъ про умершаго человѣка, что „его сердце ушло", а про выздоравливающаго отъ болѣзни, что „его сердце вернулось" [5]). Это соотвѣтствуетъ обыкновеннымъ въ Старомъ Свѣтѣ взглядамъ на сердце, какъ на главнаго двигателя жизни, мысли и страсти. Связь между душой и кровью, принимаемая каренами и папуасами, рѣзко выражена въ еврейской и арабской философіи [6]). Для образованныхъ современниковъ покажется очень страннымъ вѣрованіе гвіанскихъ индѣйцевъ племени Макузи, что, хотя тѣло умираетъ, „человѣкъ въ нашихъ глазахъ не умираетъ, а странствуетъ около" [7]). Впрочемъ, связь между жизнью человѣка и зрачкомъ глаза извѣстна у европейскаго простонародья, которое не безъ

[1]) Casalis, «Basutos», p. 245; Arbousset и Daumas, «Voyage», p. 12.
[2]) Burton, «W. and W. Afr.», p. 389; см. Koelle, «Afr. Native Lit.», p. 324 (канури). Также «Journ. Ind. Archip.», vol. V, p. 713 (австралійцы).
[3]) Rochefort, pp. 429, 516; J. G. Müller, p. 207.
[4]) Mariner, «Tonga Is.», vol. II, p. 135; S. S. Farmer, «Tonga» и т. д. p. 131.
[5]) Casalis, I. C. см. также Mariner, «Tonga Is.», vol. II, p. 135.
[6]) Bastian, «Psychologie», pp. 15—23.
[7]) J. H. Bernau, «Brit. Guiana», p. 134.

основанія видитъ признакъ колдовства или приближающейся смерти въ исчезаніи зрачковаго образа въ помутившемся глазѣ больного [1]).

Актъ дыханія, столь характеристическій для высшихъ животныхъ при жизни и прекращеніе котораго совпадаетъ такъ тѣсно съ прекращеніемъ этой послѣдней, былъ много разъ, и весьма естественно, отожествляемъ съ самой жизнью или душею. Лаура Бриджменъ показала свойственнымъ ей поучительнымъ образомъ аналогію между результатами ограниченности органовъ чувствъ и ограниченности умственнаго развитія, когда однажды, какъ бы вынимая что-то изо рта, она выразила: „Мнѣ снилось, что Богъ взялъ мое дыханіе на небо“ [2]). Такимъ-го образомъ западные австралійцы употребляютъ одно и то же слово waug, какъ „дыханіе, духъ и душа“ [3]), и на языкѣ Нетела въ Калифорніи piuts значитъ: „жизнь, дыханіе, душа“ [4]). Нѣкоторые гренландцы признаютъ въ человѣкѣ двѣ души, именно его тѣнь и его дыханіе“ [5]). Малайцы говорятъ, что душа умирающаго человѣка выходитъ чрезъ его ноздри, а яванцы употребляютъ одно и то же слово nawa для обозначенія „дыханія, жизни и души“ [6]). Какимъ образомъ понятія о жизни, сердцѣ, дыханіи и призракѣ сливаются въ одномъ понятіи о душѣ или духѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ неопредѣленны и темны такія понятія у низшихъ расъ, ясно видно изъ отвѣтовъ туземцевъ Никарагуа при разспросахъ, относящихся къ ихъ религіи, въ 1528 г.: „Когда люди умираютъ, изъ ихъ рта выходитъ нѣчто, похожее на человѣка, julio (у ацтековъ yuli = жить). Это существо отправляется къ мѣсту, гдѣ находятся мужчины и женщины. Оно похоже на человѣка, но не умираетъ, а тѣло остается на землѣ“.—Вопросъ. „Сохраняютъ ли тѣ, которые отходятъ туда, то же тѣло, то же лицо, тѣ же члены, какъ и здѣсь, на землѣ?“—Отвѣтъ: „Нѣтъ, туда идетъ только сердце“. — Вопр. „Но когда человѣку вырѣзываютъ сердце, при жертвоприношеніи плѣнныхъ, что тогда случается?“—Отвѣтъ: „Уходитъ не самое сердце, но то, что въ тѣлѣ даетъ людямъ жизнь, и это покидаетъ тѣло, когда человѣкъ умираетъ“. Или, какъ видно изъ другихъ вопросовъ, „не сердце поднимается вверхъ, а то, что заставляетъ людей жить, т.-е. дыханіе, выходящее изъ ихъ рта и называемое julio“ [7]). Понятіе о душѣ, какъ дыханіи, можетъ быть прослѣ-

[1]) Grimm, «D. M.» pp. 1028, 1133. Anglo-Saxon man-lica.
[2]) Lieber, «Laura Bridgman», въ Smithsonian Contrib., vol. II, p. 8.
[3]) G. F. Moore, «Vocab. of W. Australia», p. 103.
[4]) Brinton, p. 50, см. 235; Bastian, «Psychologie», p. 15.
[5]) Cranz, «Groenland», p. 257.
[6]) Crawfurd, Malay Gr. and «Dic.» s. v.; Marsden, «Sumatra», p. 386.
[7]) Oviedo, «Hist. du Nicaragua», p. 21—51.

жено въ семитической и арійской этимологіи и доведено, такимъ образомъ, до главныхъ источниковъ міровой философіи. У евреевъ nephesh, дыханіе, употребляется въ постепенныхъ переходахъ для обозначенія: „жизни, души, ума, животнаго“, тогда какъ ruach и neshamah представляютъ подобные же переходы отъ „дыханія“ къ „духу“; этимъ выраженіямъ соотвѣтствуютъ арабскія nefs и ruh. То же самое встрѣчается въ санскритскихъ словахъ atman и prana, греческихъ psyché и pneuma и въ латинскомъ animus, anima, spiritus. Равнымъ образомъ славянское „духъ“ перевело понятіе „дыханіе“ въ понятіе о „душѣ или духѣ“; въ діалектѣ цыганъ встрѣчается то же слово duk съ значеніемъ „дыханія, души, жизни“. Вынесли ли эти паріи это слово изъ Индіи, какъ часть своего наслѣдства отъ арійскаго языка, или усвоили его во время своихъ странствованій по славянскимъ землямъ— неизвѣстно [1]). Нѣмецкое geist и англійское ghost имѣютъ, можетъ быть, то же самое первоначальное значеніе „дыханія“. И если бы кто-нибудь захотѣлъ считать подобныя выраженія простой метафорой, онъ долженъ былъ бы убѣдиться въ силѣ существующей связи между понятіями о дыханіи и душѣ на основаніи фактовъ самой непреложной очевидности. У семиноловъ Флориды, когда женщина умирала въ родахъ, ребенка держали предъ ея лицомъ, чтобы онъ могъ принять въ себя ея улетающую душу и пріобрѣсть такимъ образомъ силу и мудрость для предстоящей ему жизни. Эти индѣйцы вполнѣ бы поняли, почему при смертномъ одрѣ древняго римлянина ближайшій родственникъ наклонялся надъ умирающимъ, чтобы вдохнуть въ себя послѣдній вздохъ его (et excipies hanc animam ore pio). Подобное понятіе сохранилось до нашихъ временъ у тирольскихъ крестьянъ, которые до сихъ поръ вѣрятъ, что душа добраго человѣка выходитъ изо рта при смерти въ видѣ бѣлаго облачка [2]).

Мы увидимъ впослѣдствіи, что люди въ ихъ сложныхъ и сбивчивыхъ понятіяхъ о душѣ связывали между собою цѣлую массу жизненныхъ проявленій и мыслей, несравненно болѣе сложныхъ, чѣмъ перечисленныя. Но, съ другой стороны, желая избѣжать такой запутанности, они иногда пытались опредѣлить и классифицировать болѣе точнымъ образомъ свои понятія, именно, при помощи предположенія, что въ человѣкѣ заключено множество духовъ и душъ или образовъ, которымъ принадлежатъ различныя отправленія. Уже у дикихъ расъ по-

[1]) Pott, «Zigeuner», vol. II, p. 306; «Indo-Germ. Wurzel-Wörterbuch», vol. I, p. 1073; Borrow, «Lavengro», vol. II, ch. XXVI, см. vol. III, ch. IV.
[2]) Brinton, «Myths of New World», p. 253; Comm. in Virg. Aen. IV, 684; Cic. Verr. V. 45; Wuttke, «Volksaberglaube», p. 210; Rochholz, «Deutscher Glaube», etc., vol. I, p. 111.

добныя классификаціи являются вполнѣ развитыми; такъ, туземцы острововъ Фиджи различаютъ „темную душу“ человѣка, или тѣнь, которая идетъ въ Аидъ, и его „свѣтлую душу“, или отраженіе въ водѣ и зеркалѣ, которое остается тамъ, гдѣ онъ умираетъ [1]). Малгаши говорятъ, что saina, или умъ, исчезаетъ при жизни, aina, или жизнь, превращается въ воздухъ, но matoatoa, или духъ, носится надъ могилой [2]). Въ Сѣв. Америкѣ дуализмъ души составляетъ очень опредѣленное вѣрованіе у алгонкиновъ; одна душа выходитъ и видитъ сны, между тѣмъ какъ другая остается; при смерти одна изъ двухъ остается при тѣлѣ, и ей-то остающіеся въ живыхъ приносятъ въ даръ пищу, тогда какъ другая душа отлетаетъ въ страну мертвыхъ. Примѣры тройственности души также извѣстны; племя Дакота говоритъ, что у человѣка четыре души: одна остается въ тѣлѣ, другая въ его селеніи, третья отлетаетъ въ воздухъ и четвертая въ страну духовъ [3]). Карены различаютъ между la или kela, которые могутъ быть опредѣлены, какъ личные жизненные духи, и thah, представляющей отвѣтственную нравственную душу [4]). Учетвереніе души у кондовъ заключается въ слѣдующемъ: первая душа переходитъ въ блаженное состояніе и возвращается къ Бурѣ, великому божеству; вторая остается при племени кондовъ на землѣ и возрождается изъ поколѣнія въ поколѣніе, такъ что при рожденіи каждаго ребенка жрецъ спрашиваетъ, который изъ членовъ племени вернулся на землю; третья душа отправляется для духовнаго общенія, оставляя тѣло въ безжизненномъ состояніи, и эта-то душа можетъ переходить на время въ тигра и за наказаніе испытываетъ различныя наказанія послѣ смерти; четвертая душа умираетъ вмѣстѣ съ распаденіемъ тѣла [5]). Подобныя классификаціи напоминаютъ классификацію высшихъ расъ, напр., тройственное дѣленіе души на тѣнь, маны и духъ.

„Bis duo sunt homini, manes, caro, spiritus, umbra:
Quatuor haec loci bis duo suscipiunt.
Terra tegit carnem, tumulum circumvolat umbra,
Manes Orcus habet, spiritus astra petit“ [6]).

---

[1]) Williams, «Fiji», vol. I, p. 241.
[2]) Ellis, «Madagascar», vol. I, p. 393.
[3]) Charlevoix, vol. VI, pp. 75—8; Schoolcraft, «Indian Tribes», part. I, pp. 33, 83; part. III, p. 229; part. IV, p. 70; Waitz, vol. III, p. 194; J. G. Müller, pp. 66, 207, 8.
[4]) Cross in «Journ. Amer. Oriental Loc.», vol. IV, p. 310.
[5]) Macpherson, pp. 91, 2. См. также Klemm, «C. G.»; vol. III, p. 71 (Lapp); St. John, «Far East», vol. I, p. 189 (Даяки).
[6]) Четыре составныя части человѣка: маны, плоть, духъ, тѣнь:
Эти четыре предназначены четыремъ мѣстамъ.
Плоть скроетъ земля, тѣнь будетъ витать вокругъ могильнаго холма,
Оркъ (адъ) приметъ маны, духъ вознесется къ звѣздамъ.

Не имѣя намѣренія слѣдить за подробностями подобныхъ психическихъ подраздѣленій до самой выработанной системы образованныхъ націй, я не буду разбирать различій, которыя древніе египтяне дѣлали, повидимому, въ ритуалѣ смерти между человѣческими ba, akh, ka, khaba, переводимыхъ Берчемъ — „душа, умъ, существованіе, тѣнь“; не буду также разбирать раввинскаго подраздѣленія, въ общемъ смыслѣ, тѣлесной, духовной и небесной души; или отличій между эманативной и генетической душой философіи индусовъ, или разграниченія „жизни, образа и духа предковъ“, между тремя душами китайцевъ, или, наконецъ, различій между nous, psyché, pneuma съ одной стороны и anima и animus съ другой. Не остановлюсь и на знаменитыхъ классической и средневѣковой теоріяхъ о растительной, чувствительной и мыслительной душѣ. Достаточно будетъ указать, что подобныя умозрѣнія восходятъ до первобытнаго состоянія нашей расы, и что въ нихъ встрѣчается многое, что по своему научному значенію не уступаетъ представленіямъ, пользующимся большимъ уваженіемъ и въ области высокой культуры. Было бы трудно имѣть дѣло съ подобной классификаціей, стоя на прочномъ логическомъ основаніи. Выраженія, соотвѣтствующія понятіямъ о жизни, умѣ, душѣ, духѣ и проч., не представляютъ собою на самомъ дѣлѣ отдѣльныхъ сущностей, подобно различнымъ формамъ и отправленіямъ одного индивидуума. Такимъ образомъ сбивчивость, которая является здѣсь въ нашихъ понятіяхъ и языкѣ, представляя нѣчто типическое для мысли и языка всего человѣческаго рода, происходитъ не только отъ неопредѣленности терминовъ, но имѣетъ свое начало въ древней теоріи существеннаго единства, лежащаго въ основѣ ихъ. Эта двусмысленность языка не будетъ, впрочемъ, имѣть, какъ мы увидимъ, значенія для настоящаго изслѣдованія, такъ какъ приводимыя въ немъ подробности относительно дѣйствія и природы духовъ, душъ и привидѣній сами по себѣ опредѣляютъ точный смыслъ, въ которомъ употреблены эти слова.

Древняя анимистическая теорія жизни, разсматривающая отправленія ея, какъ дѣйствіе души, объясняетъ многія изъ физическихъ и умственныхъ состояній теоріей отлетанія всей души или нѣкоторыхъ изъ составляющихъ ее духовъ. Эта теорія имѣетъ очень широкое и твердое положеніе въ біологіи дикихъ. Южные австралійцы выражаютъ ее, говоря о человѣкѣ, находящемся въ безчувственномъ или безсознательномъ состояніи, что „онъ“ „wilyamarraba“, т.-е. „онъ безъ души“ [1]). Мы слышимъ у алгонкинскихъ индѣйцевъ въ Сѣверной Аме-

---

[1]) Shürman, «Vocab. of Parnkalla Lang.», s. V.

рикѣ, что болѣзнь происходитъ оттого, будто „тѣнь“ больного отдѣлена отъ его тѣла, и что выздоравливающій не долженъ подвергать себя опасностямъ, прежде чѣмъ эта тѣнь не утвердилась въ немъ прочно; во всѣхъ случаяхъ, гдѣ мы говоримъ, что человѣкъ былъ боленъ и выздоровѣлъ, они принимаютъ, что „онъ умеръ и вернулся“. Другое вѣрованіе у той же расы объясняетъ состояніе людей, лежащихъ въ летаргіи: „ихъ души отправились къ берегамъ Рѣки Смерти, но не были здѣсь приняты, и вернулись оживить снова ихъ тѣло“ [1]). Туземцы Фиджи говорятъ, что если кто-нибудь умретъ или упадетъ въ обморокъ, его душа можетъ вернуться на зовъ; иногда тамъ можно видѣть смѣшную сцену, когда рослый мужчина лежитъ въ растяжку и громко кричитъ, для возвращенія своей души [2]). По понятіямъ негровъ сѣверной Гвинеи, умопомѣшательство происходитъ оттого, что больные преждевременно покинуты своею душою, при чемъ удаленіе ея во время сна бываетъ только временнымъ [3]). Такимъ образомъ, въ разныхъ странахъ возвращеніе потерянныхъ душъ составляетъ обычную принадлежность профессіи колдуновъ и жрецовъ. Индѣйцы Сали на рѣкѣ Орегонѣ смотрятъ на духъ, какъ на нѣчто, отличное отъ жизненнаго начала и способное покидать тѣло на короткое время совершенно безъ сознанія больного. Для избѣжанія гибельныхъ послѣдствій духъ долженъ, однако, вернуться какъ можно скорѣе; поэтому знахарь возвращаетъ его торжественнымъ образомъ черезъ голову паціента [4]). Туранскія или татарскія расы сѣверной Азіи строго придерживаются теоріи отлетанія души при болѣзни, и въ буддистскихъ племенахъ ламы совершаютъ обрядъ возвращенія души съ большою торжественностью. Когда у человѣка похищена его разумная душа какимъ-нибудь демономъ, у него остается только животная душа, его органы чувствъ и память слабѣютъ, и онъ начинаетъ хирѣть. Тогда-то лама берется вылѣчить его и особенными обрядами заклинаетъ злого демона. Если заклинаніе не привело къ цѣли, это значитъ, что душа больного не хочетъ или не можетъ вернуться обратно. Больного человѣка выставляютъ въ лучшемъ нарядѣ, окруженнаго всѣми его драгоцѣнностями; друзья и родственники обходятъ трижды его домъ, ласково призывая душу по имени, между тѣмъ какъ лама читаетъ въ своей книгѣ описанія адскихъ мукъ и опасностей, грозящихъ душѣ, которая добровольно покидаетъ тѣло; подъ конецъ все собраніе объявляетъ въ одинъ

[1]) Tanner's, «Narr.», p. 291; Keating, «Narr. of Long's Exp.», vol. II, p. 154.
[2]) Williams, «Fiji», vol. I, p. 242.
[3]) J. L. Wilson, «W. Afr.», p. 220.
[4]) Bastian, «Mensch», vol. II, p. 319.

голосъ, что отлетѣвшая душа вернулась и больной выздоровѣетъ [1]). Карены въ Бирмѣ бѣгаютъ вокругъ больного, желая поймать его блуждающую душу, „его бабочку“ (leip pya), какъ говорятъ они, подобно древнимъ грекамъ и славянамъ, и, наконецъ, какъ будто бросаютъ ему ее на голову. Вѣрованіе кареновъ въ là составляетъ полную и вполнѣ опредѣленную виталистическую систему. Это là, душа, духъ или геній, можетъ быть отдѣлено отъ тѣла, которому принадлежитъ; вслѣдствіе этого каренъ крайне дорожитъ удержать là при себѣ, призывая его, предлагая ему пищу и т. д. Душа выходитъ и отправляется бродить преимущественно въ то время, когда тѣло спитъ. Если она будетъ задержана долѣе извѣстнаго времени, человѣкъ заболѣетъ, а если навсегда, то обладатель ея умретъ. Когда wee, или духовный врачъ, призывается для возвращенія отлетѣвшей тѣни или жизни карена и не можетъ возвратить ее изъ области смерти, онъ иногда схватываетъ тѣнь живого человѣка и переноситъ ее въ мертвеца, вслѣдствіе чего настоящій обладатель ея, душа котораго ушла во время сна, долженъ заболѣть и умереть. Когда же каренъ начинаетъ болѣть, тосковать и хирѣть, вслѣдствіе того, что душа его отлетѣла, друзья его исполняютъ извѣстный обрядъ надъ одеждой больного, при помощи вареной курицы съ рисомъ, и заклинаютъ духъ извѣстными молитвами снова вернуться къ больному [2]). Обрядъ этотъ связанъ, быть можетъ, этнологически,— хотя трудно сказать, когда и какимъ образомъ онъ распространился,— съ обрядомъ, сохранившимся до сихъ поръ въ Китаѣ. Когда китаецъ лежитъ при смерти и его душа предполагается уже вышедшею изъ тѣла, родственникъ вѣшаетъ одежду больного на длинную бамбуковую трость, къ которой привязывается иногда бѣлый пѣтухъ, а жрецъ въ это время заклинаетъ отшедшую душу войти въ одежду, чтобы возвратить ее больному человѣку. Если черезъ нѣсколько времени бамбукъ начинаетъ медленно поворачиваться въ рукахъ держащаго, то это значитъ, что душа вошла въ одежду [3]).

Вѣрованіе въ подобное временное отлетаніе души во всемъ мірѣ играетъ роль въ обрядахъ колдуновъ, жрецовъ и самыхъ духовидцевъ. По увѣренію послѣднихъ, душа отправляется въ далекія странствованія; они, повидимому, вѣрятъ, что душа можетъ освобождаться на

[1]) Bastian, «Psychologie», p. 34; Gmelin, «Reisen durch Sibirien», vol. II, p. 359 (Якуты); Ravenstein, «Amur», p. 351 (Тунгусы).
[2]) Bastian, «Oestl. Asien», vol. I, p. 143; vol. II, pp. 388, 418; vol. III, p. 236. Mason, «Karens», l. c., p. 196 и др. Cross, «Karens», Journ. Amer. Orient. Soc., vol. IV, 1854, p. 307; см. также St. John, «Far East», L. C. (Даяки).
[3]) Doolittle, «Chinese», vol. I, p. 150.

*

время изъ тѣлесной тюрьмы. Знаменитый ясновидящій Жеромъ Карданъ говоритъ про себя, что имѣетъ способность отрѣшаться въ любое время отъ своихъ чувствъ и приходить въ экстазъ; при переходѣ въ это состояніе онъ чувствуетъ какъ будто что-то отдѣляется отъ него около сердца, какъ будто его душа отходитъ; ощущеніе это начинается въ мозгу и спускается по позвоночнику; при этомъ онъ сознаетъ, что онъ находится внѣ себя [1]). Для посвященія австралійскаго туземнаго врача считается необходимымъ, чтобы онъ въ теченіе по крайней мѣрѣ двухъ или трехъ дней оставался въ царствѣ духовъ [2]). Конгскій жрецъ передъ своимъ посвященіемъ остается отъ одного до четырнадцати дней въ состояніи усыпленія, вслѣдствіе того, что одна изъ его душъ отлетаетъ къ высшему божеству [3]). У гренландскихъ ангекоковъ душа покидаетъ тѣло, посѣщая домашнихъ демоновъ [4]). Туранскій шаманъ лежитъ въ летаргіи, пока его душа странствуетъ, отыскивая мудрость, скрытую въ странѣ духовъ [5]). Литература болѣе развитыхъ расъ представляетъ подобныя же указанія. Изъ легендъ древней Скандинавіи весьма характеристична легенда о вождѣ Ингимундѣ, который заперъ трехъ финновъ въ хижину на три ночи, чтобы они могли посѣтить Исландію и сообщить ему подробности о странѣ, гдѣ онъ хотѣлъ поселиться; ихъ тѣла окоченѣли, они отправили свои души въ путь и, проснувшись по прошествіи трехъ дней, представили ему описаніе Ватнсдэля [6]). Типичный классическій случай представляетъ разсказъ о Гермотимѣ, пророческая душа котораго отправлялась время отъ времени для посѣщенія отдаленныхъ областей, пока, наконецъ, его жена не сожгла безжизненное тѣло на погребальномъ кострѣ, и бѣдная душа его, вернувшись, не нашла уже себѣ пристанища [7]). Рядъ легендарныхъ посѣщеній міра духовъ, который будетъ описанъ въ слѣдующей главѣ, принадлежитъ къ тому же разряду. Типическій примѣръ спиритуализма упоминается у Юнгъ-Стиллинга; до его свѣдѣнія доходили случаи, когда больной, желавшій видѣть отсутствующихъ друзей, погружался въ летаргію, въ теченіе которой являлся отдаленнымъ предметамъ своей привязанности [8]). Примѣромъ такихъ же вѣрованій у

[1]) Cardan, «De Varietate Rerum», Basil, 1556, cap. XXIII.
[2]) Stanbridge, «Abor. of Victoria», въ Tr. Eth. Soc., vol. I, p. 300.
[3]) Macpherson, «Judia», p. 103.
[4]) Cranz, «Grönland», p. 269.
[5]) Ruhs, «Finland», p. 303; Castren, Finn. Myth., p. 134; Bastian, «Mensch», vol. II, p. 319.
[6]) Vatnsdaela Saga; Baring-Gould, «Werewolves», p. 29.
[7]) Plin. VII, 53; Lucian Hermotimus, Musc. Encom. 7.
[8]) R. D. Owen, «Footfalls on the Boundary of anoter World», p. 259; см. A. R. Wallace, «Scientific Aspect of the Supernatural», p. 43.

нашего народа можетъ служить хорошо извѣстное всѣмъ повѣріе, что постники, бодрствующіе въ Иванову ночь, видятъ, какъ призраки тѣхъ, которымъ суждено умереть въ теченіе слѣдующаго года, подходятъ вмѣстѣ съ священникомъ къ дверямъ церкви и стучатся въ нее. Эти призраки суть души, вышедшія изъ тѣла своихъ обладателей; сонъ священника бываетъ въ это время обыкновенно очень безпокойный, потому что его душа занята внѣ тѣла; если при этомъ кто-либо изъ общества бдящихъ засыпалъ и не могъ быть разбуженъ, другіе видѣли, какъ и его душа стучалась у церковныхъ дверей [1]). Современная Европа не далеко ушла отъ этихъ древнихъ вѣрованій, такъ какъ подобныя понятія не заключаютъ въ себѣ ничего особенно страннаго и въ наши дни. Въ языкѣ сохранились слѣды ихъ въ такихъ выраженіяхъ, какъ, напр., „быть внѣ себя“, „быть въ экстазѣ“, и тотъ, кто говоритъ, что его душа стремится на встрѣчу друга, придаетъ, быть можетъ, этой фразѣ болѣе глубокое значеніе, чѣмъ смыслъ простой метафоры.

Это же ученіе составляетъ одну изъ сторонъ теоріи сновидѣній, распространенной у низшихъ расъ. Нѣкоторые гренландцы, по замѣчанію Кранца, полагаютъ, что душа покидаетъ тѣло ночью и отправляется охотиться, плясать и посѣщать друзей. Ихъ сны, которые у нихъ вообще часты и живы, привели ихъ къ такому воззрѣнію [2]). У сѣверо-американскихъ индѣйцевъ распространено мнѣніе, что душа спящаго оставляетъ его тѣло и ищетъ предметовъ, которые ей нравятся. Эти предметы должны быть непремѣнно пріобрѣтены человѣкомъ, когда онъ проснется, для того, чтобы его душа не тосковала или не тревожилась и окончательно не покинула бы тѣла [3]). Новозеландцы думаютъ, что душа спящаго покидаетъ его тѣло и заходитъ въ странствованіяхъ даже въ область умершихъ, чтобы побесѣдовать съ друзьями [4]). Тагалы о. Люцона не будятъ спящаго человѣка, вслѣдствіе отсутствія его души въ это время [5]). Карены, вѣрованія которыхъ въ странствованія души только что были описаны, принимаютъ сновидѣнія за приключенія Ià во время этихъ странствованій, послѣ того, какъ оно оставило спящее тѣло. Они объясняютъ также чрезвычайно живо то обстоятельство, что мы видимъ во снѣ людей и мѣста, знакомыя намъ въ прошедшемъ. „Leip-pya, говорятъ они, можетъ посѣщать только тѣ обла-

[1]) Brand, «Pop. Ant.», vol. I, p. 331; vol. III, p. 236. См. Calmet, «Diss. sur les Esprits»; Maury, «Magie», part. II, ch. IV.
[2]) Cranz, «Grönland», p. 257.
[3]) Waitz, vol. III, p. 195.
[4]) Taylor, «New Zealand», pp. 104, 184, 333; Baker, in Tr. Eth. Soc., vol. I, p. 57.
[5]) Bastian, «Mensch», vol. II, p. 319.

сти, гдѣ тѣло уже когда-нибудь было“ [1]). За предѣлами дикаго состоянія мы встрѣчаемъ понятія объ отлетаніи души во время сна въ умозрительной философіи высшихъ націй, какъ, напримѣръ, въ системѣ Веданты и въ Каббалѣ [2]). Св. Августинъ приводитъ одинъ изъ тѣхъ двойныхъ разсказовъ, которые такъ мѣтко характеризуютъ теоріи подобнаго рода. Человѣкъ, разсказывающій Августину, увѣряетъ, что онъ видѣлъ разъ ночью предъ сномъ, какъ къ нему подошелъ хорошо извѣстный ему философъ и объяснилъ нѣкоторыя мѣста Платона, которыя отказывался объяснить ему прежде. Когда онъ впослѣдствіи спросилъ этого же философа: „почему онъ сдѣлалъ въ его домѣ то, въ чемъ отказалъ ему у себя?“—„Я этого не дѣлалъ,—сказалъ философъ,—но я видѣлъ это во снѣ“. „Такимъ образомъ,—говоритъ Августинъ,—бодрствующему явился фантастическій образъ того, что другой видѣлъ во снѣ [3]). Въ Европѣ простой народъ сохранилъ также интересныя подробности этой первобытной теоріи сновидѣній; таково, напр., опасеніе перевернуть спящаго человѣка, чтобы отсутствующей душѣ не было трудно найти обратный путь. Легенда о королѣ Гунтрамѣ—одна изъ цѣлой группы легендъ, интересныхъ съ этой точки зрѣнія. Король спалъ въ лѣсу, положивъ голову на колѣни вѣрнаго оруженосца. Слуга его видѣлъ, какъ змѣя выползла изо рта господина и побѣжала къ ручью, но не могла переплыть его; тогда слуга положилъ свой мечъ чрезъ ручей, животное побѣжало по немъ и скрылось въ горѣ. Нѣкоторое время спустя змѣя вернулась и вошла опять въ ротъ спящаго короля, который, проснувшись, разсказалъ, что видѣлъ во снѣ, какъ онъ проходилъ по желѣзному мосту черезъ рѣку къ горѣ, полной золота [4]). Это одна изъ тѣхъ поучительныхъ легендъ, которыя сохраняютъ намъ, какъ въ музеѣ, памятники древняго умственнаго состоянія нашей арійской расы и слѣды мыслей, которыя для нашихъ современныхъ умовъ представляются чистой фантазіей, но для дикаря кажутся до сихъ поръ совершенно здравыми и истинными. Карены въ настоящее время поняли бы вполнѣ каждое слово этого разсказа. У нихъ существуетъ общее повѣрье, что духи не могутъ переходить черезъ воду, вслѣдствіе чего въ бирманскихъ лѣсахъ протянуты черезъ ручьи нитки для прохожденія духовъ. Столько же понятно имъ представленіе о душѣ,

¹) Mason, «Karens», l. c., p. 199; Cross, l. c.; Bastian, «Oestl. Asien», vol. I, p. 144, vol. II, p. 389, vol. III, p. 266.
²) Bastian, «Psychologie», pp. 16—20; Eisenmenger, vol. I, p. 458, vol. II, p. 13, 20, 453; Franck, «Kabbale», p. 235.
³) Augustin, De Civ. Dei, XVIII, 18.
⁴) Grimm. D. M. p. 1036.

выходящей изъ тѣла въ видѣ животнаго, и, наконецъ, вѣрованіе, что сонъ есть настоящее странствованіе души спящаго. Далѣе, это древнее вѣрованіе все еще находитъ, какъ и многія другія, убѣжище въ современной поэзіи.

„Yon child is dreaming far away,
And is not where he seems“ [1]).

Впрочемъ, это мнѣніе составляетъ лишь одну изъ многихъ частей теоріи сновидѣній первобытной психологіи. Здѣсь я привожу и другую часть ея—вѣрованіе, что человѣческія души приходятъ извнѣ посѣщать спящаго, который видитъ ихъ во снѣ. Эти два понятія вполнѣ совмѣстимы. Сѣверо-американскіе индѣйцы полагали, что сонъ есть посѣщеніе души спящаго душою того человѣка или предмета, который является во снѣ. Съ другой стороны, они смотрятъ на сонъ, какъ на зрѣлище, представляющееся разумной душѣ, вышедшей для странствованія, тогда какъ чувствующая душа осталась въ тѣлѣ [2]). По повѣрьямъ зулусовъ, человѣка можетъ посѣтить во снѣ тѣнь предка, itongo, которая приходитъ предостеречь его отъ опасности; точно также и человѣкъ можетъ быть взятъ итонго во снѣ для посѣщенія отдаленныхъ людей и видѣть, что они въ горести. Что касается до человѣка, впадающаго въ болѣзненное состояніе духовидца по профессіи, призраки постоянно приходятъ говорить съ нимъ во снѣ, пока онъ не сдѣлается, по мѣткому выраженію туземцевъ, „жилищемъ сновъ“ [3]). Въ низшемъ состояніи культуры очень часто принимается, что душа, покинувшая тѣло, является во снѣ другому человѣку, который, по выраженію оджибвеевъ, „видитъ ее во время сна“. Эта же мысль ясно высказывается въ вѣрованіи фиджійцевъ, что духъ живого человѣка можетъ покинуть тѣло, чтобы мучить другихъ во снѣ [4]). То же выражается въ новѣйшемъ разсказѣ о старой индіанкѣ Британской Колумбіи, которая послала просить знахаря отогнать мертвецовъ, приходящихъ къ ней каждую ночь [5]). Одинъ современный наблюдатель описываетъ состояніе умовъ у негровъ Южной Гвинеи чрезвычайно характеристическимъ и поучительнымъ образомъ. „Всѣ ихъ сны объясняются посѣщеніемъ душъ умершихъ друзей. Предостереженія, замѣчанія и указанія, которыя они получаютъ этимъ путемъ, принимаются ими съ

¹) Дитя это уносится грёзами вдаль и находится не тамъ, гдѣ кажется.
²) Charlevoix, «Nouvelle France», vol. VI, p. 78; Loskiel, part. I, p. 76.
³) Callaway, «Rel. of Amazulu», pp. 228, 260, 316; см. также St. John, «Far East», vol. I, p. 199 (Даяки).
⁴) Williams, «Fiji», vol. I, p. 242.
⁵) Mayne, «Brit. Columbia», p. 261.

величайшимъ уваженіемъ и служатъ имъ руководствомъ въ ихъ поступкахъ. Привычка разсказывать сновидѣнія, распространенная повсемѣстно, въ значительной степени развиваетъ наклонность къ снамъ; поэтому время сна у дикихъ характеризуется столь же частымъ общеніемъ съ умершими, какъ время бодрствованія—общеніемъ съ живыми. Это, безъ сомнѣнія, одна изъ причинъ ихъ крайняго суевѣрія. Воображеніе у нихъ такъ разыгрывается, что они едва могутъ отличить сонъ отъ дѣйствительности, мысли во снѣ отъ мыслей наяву, и потому они часто безсознательно говорятъ неправду, увѣряя, что видѣли вещи, которыя никогда не существовали“ [1]).

Для древнихъ грековъ сновидѣнія имѣли то же значеніе, какъ и для современныхъ дикарей. Сонъ, снимающій заботы съ души, напалъ на Ахиллеса, когда онъ лежалъ на берегу шумящаго моря, и тутъ встала передъ нимъ душа Патрокла. Это былъ его ростъ, его прелестные глаза, его голосъ и даже та одежда, которую онъ обыкновенно носилъ. Онъ заговорилъ, и Ахиллесъ протянулъ къ нему любящія руки, но не могъ его схватить,—душа изчезла подъ землею, подобно пару. Во всѣ вѣка, отдѣляющіе насъ отъ временъ Гомера, появленіе во снѣ живыхъ или умершихъ людей было предметомъ философскаго мышленія или суевѣрнаго страха [2]). Какъ призракъ живущаго, такъ и духъ умершаго играетъ роль въ типическомъ разсказѣ Цицерона. Два аркадійца прибыли вмѣстѣ въ Мегару; одинъ остановился въ домѣ друга, другой въ гостиницѣ. Ночью послѣдній явился во снѣ своему товарищу, умоляя его о помощи, потому что содержатель гостиницы замышлялъ убить его. Спящій вскочилъ въ ужасѣ, но, полагая, что видѣніе не имѣетъ никакого значенія, снова заснулъ. Тогда его товарищъ явился къ нему во второй разъ, говоря, что если онъ не хотѣлъ спасти его, то можетъ, по крайней мѣрѣ, отомстить за него, потому что хозяинъ гостиницы убилъ и спряталъ его тѣло въ навозную телѣгу, почему онъ и проситъ друга придти завтра рано утромъ къ городскимъ воротамъ, прежде чѣмъ телѣга выѣдетъ. Пораженный этимъ вторымъ сномъ, путешественникъ исполнилъ то, о чемъ его просили, увидѣлъ телѣгу, нашелъ въ ней убитаго, и хозяинъ гостиницы былъ привлеченъ къ суду. „Quid hoc somnio dici potest divinius?“ [3]). Св.

[1]) J. L. Wilson «W. Africa», pp. 395, 210. См. также Ellis, «Polyn. Res.», vol. I, p. 396; J. G. Müller, «Amer. Urrel.», p. 287; Buchanan, «Mysore in Pinkerton», vol. VIII, p. 677; «Early Hyst. of Mankind», p. 8.

[2]) Homer Il. XXIII. 59. См. также Odyss. XI, 207, 222; Porphyr, De Antro Nympharum; Virgil Aen. II, 794, Ovid. Fast. V, 475.

[3]) (Что можетъ назваться божественнѣе этого сна?). Cicero, De Divinatione, I, 27.

Августинъ разбираетъ по отношенію къ душѣ различные разсказы того времени, въ которыхъ играютъ роль призраки людей живущихъ или умершихъ. Однажды онъ и самъ игралъ въ нихъ роль. Разъ ученикъ его Эвлогій, риторъ въ Карѳагенѣ, не могъ уснуть, думая о нѣкоторомъ темномъ мѣстѣ въ риторикѣ Цицерона. Августинъ пришелъ къ нему во снѣ и объяснилъ ему это мѣсто. Но св. Августинъ склонялся въ сторону новѣйшей теоріи сновъ, и въ приведенномъ случаѣ говоритъ, что здѣсь, конечно, являлся только его образъ, а не онъ самъ, потому что онъ былъ далеко за моремъ, ничего не зная и не думая объ этомъ [1]). Обозрѣвая безконечные ряды исторій о снахъ сходнаго типа въ древней, средневѣковой и современной литературѣ, трудно бываетъ отличить между ними правдивыя отъ вымышленныхъ. Но въ этомъ миріадѣ разсказовъ о появленіи человѣческихъ призраковъ во снѣ, съ цѣлью утѣшать или мучить спящихъ, предостерегать или извѣщать ихъ о чемъ-либо или, наконецъ, требовать исполненія своихъ желаній, легко прослѣдить весь вопросъ о призракахъ, являющихся во снѣ, съ величайшею постепенностью, начиная отъ древняго убѣжденія, что душа, освобожденная отъ тѣла, реально является передъ спящимъ, до позднѣйшаго мнѣнія, что подобный призракъ есть продуктъ мозговой дѣятельности спящаго, независимо отъ присутствія какой бы то ни было внѣшней объективной формы.

Фактамъ видѣній соотвѣтствуютъ факты сновъ, насколько съ ними связаны первобытныя теоріи о душѣ, и эти два разряда явленій дополняютъ и подкрѣпляютъ другъ друга. Даже бодрствующій и вполнѣ здоровый дикарь не обладаетъ способностью дѣлать того строгаго разграниченія между субъективнымъ и объективнымъ, воображаемымъ и дѣйствительнымъ, которое дается научнымъ воспитаніемъ, тѣмъ болѣе если дикарь разстроенъ физически или умственно; видя тогда вокругъ себя призраки человѣческихъ формъ, онъ не можетъ не вѣрить свидѣтельству своихъ органовъ чувствъ. Такимъ образомъ на низкой ступени цивилизаціи люди всегда вѣрятъ чрезвычайно живо и твердо въ объективность человѣческихъ призрачныхъ образовъ, являющихся имъ въ болѣзни или при утомленіи, подъ вліяніемъ умственнаго возбужденія или при употребленіи наркотическихъ средствъ. Далѣе будетъ показано, что одной изъ причинъ введенія постовъ, самоистязаній, наркотизаціи и другихъ способовъ приведенія человѣка въ болѣзненную экзальтацію, было желаніе доставить паціенту зрѣлище призрачныхъ существъ, отъ которыхъ онъ иногда ожидалъ высшаго познанія или даже

[1]) Augustin. De curā pro Mortuis, X—XII. Epist. CLVIII.

мірской власти. Человѣческія привидѣнія суть главныя изъ этихъ фантастическихъ формъ. Нѣтъ сомнѣнія, что искренніе духовидцы описываютъ духовъ такъ, какъ они дѣйствительно являются имъ, тогда какъ шарлатаны соображаются съ существующими описаніями. Напримѣръ, въ западной Африкѣ человѣческое kla, или душа, становится послѣ смерти своего обладателя sisa, или духомъ, и можетъ остаться при тѣлѣ, но бываетъ видима только духовному врачу [1]). Иногда призракъ обладаетъ характеристическою особенностью небыть видимымъ для всѣхъ членовъ собравшагося общества. Туземцы Антильскихъ острововъ вѣрили, напримѣръ, что умершіе являются человѣку на дорогѣ, если онъ идетъ одинъ, но не являются многимъ разомъ [2]). Далѣе у финновъ духи умершихъ видимы только для шамановъ, а не для другихъ людей, которымъ они являются только во снѣ [3]). Такой же смыслъ имѣетъ, можетъ быть, разсказъ о тѣни Самуила, которую видѣла Эндорская волшебница, тогда какъ Саулъ долженъ былъ спросить, что̀ такое она видитъ [4]). Впрочемъ, этотъ критерій характера призрака часто оказывается несостоятельнымъ. Мы знаемъ, что и въ цивилизованныхъ странахъ достаточно одного слуха о комъ-нибудь, видѣвшемъ призракъ, чтобы вызвать это видѣніе у нѣсколькихъ людей, находящихся въ соотвѣтствующемъ воспріимчивомъ состояніи духа. Душевное состояніе современнаго духовидца, воображеніе котораго переходитъ вслѣдствіе такого легкаго возбужденія въ положительныя галлюцинаціи, составляетъ скорѣе правило, чѣмъ исключеніе у некультурныхъ племенъ съ непомѣрно развитымъ воображеніемъ, умъ которыхъ можетъ быть выведенъ изъ обычнаго равновѣсія однимъ прикосновеніемъ, словомъ, движеніемъ или непривычнымъ шумомъ. Впрочемъ, у дикихъ племенъ, какъ и у цивилизованныхъ расъ, унаслѣдовавшихъ остатки древнихъ ученій, возникшихъ при сходныхъ условіяхъ, ученіе о видимости или невидимости призраковъ очевидно составилось на основаніи дѣйствительнаго опыта. Сказать, что душа или духи должны быть непремѣнно видимы или не видимы, противорѣчило бы свидѣтельству органовъ чувствъ человѣка; но утверждать или предполагать, подобно низшимъ расамъ, что они видимы иногда для нѣкоторыхъ лицъ, а не всегда и не для каждаго, значитъ представлять объясненіе фактамъ, которое хотя и

---

[1]) Steihauser, «Religion des Negers» in «Magaz. d. Evang. Missionen», Basel, 1856, № 2, p. 135.

[2]) Hist. del S. D. Fern. Colombo, tr. Alfonso Ulloa, Venice, 1571, p. 127; Eng. Tr. in Pinkerton, vol. XII, p. 80.

[3]) Castrén, Finn. Mith., p. 120.

[4]) I. Sam. XXVIII, 12.

не похоже на наше обычное современное объясненіе, но оказывается вполнѣ разумнымъ и понятнымъ продуктомъ ранняго состоянія науки.

Не разбирая значенія разсказовъ о такъ называемомъ „двойномъ зрѣніи“, должно сказать, что они весьма распространены у дикихъ племенъ. Напр., капитанъ Джонатанъ Карверъ получилъ отъ знахаря изъ племени Кри вѣрное предсказаніе о прибытіи лодки съ извѣстіями на слѣдующій день въ полдень; а Мэсонъ Браунъ, плывя съ двумя товарищами по рѣкѣ Мѣдной Руды, встрѣтилъ на пути индѣйцевъ того самаго племени, которое онъ отыскивалъ, и которые были высланы на встрѣчу ихъ знахаремъ. Послѣдній, на сдѣланный ему вопросъ, отвѣчалъ, что онъ видѣлъ плывущихъ иностранцевъ и слышалъ ихъ разговоръ о путешествіи [1]). Аналогичные разсказы встрѣчаются у шотландцевъ; напр., Пенантъ слышалъ объ одномъ господинѣ на Гебридахъ, который обладалъ весьма удобнымъ свойствомъ предвидѣть посѣтителей за столько времени, что могъ приготовиться къ ихъ прибытію. Доктору Джонсону говорилъ другой господинъ, что одинъ изъ его работниковъ предсказалъ возвращеніе его на островъ и описалъ оригинальную ливрею, въ которую былъ одѣтъ его слуга [2]).

Обыкновенно люди считаютъ невозможнымъ для человѣка находиться въ одно и то же время въ двухъ мѣстахъ, и въ этомъ смыслѣ существуютъ даже народныя поговорки. Но это воззрѣніе далеко не повсемѣстно, и слово bilocatio придумано для выраженія чудесной способности нѣкоторыхъ святыхъ римской церкви быть одновременно въ двухъ мѣстахъ. Напримѣръ, св. Альфонсъ Лигуорскій могъ говорить проповѣдь въ церкви и въ то же время исповѣдывать кающихся на дому [3]). Довѣріе къ этимъ разнообразнымъ разсказамъ и объясненіе, даваемое имъ, вполнѣ согласны съ первобытной анимистической теоріей видѣній. То же относится къ многочисленному классу разсказовъ о двойномъ зрѣніи.

Смерть представляетъ фактъ, который на всѣхъ ступеняхъ культуры наводитъ мысль съ особенной силой, хотя и не всегда здраво, на психологическіе вопросы. Появленіе безтѣлесной души во всѣ времена считалось фактомъ, стоящимъ въ спеціальной связи съ отдѣленіемъ души отъ тѣла при смерти. Это видно изъ допущенія не только теоріи привидѣній, но и особаго ученія о „смертной тѣни“. Напримѣръ, карены говорятъ, что душа человѣка, явившись послѣ смерти, даетъ знать объ

---

[1]) Brinton, Myths of New World, p. 269.

[2]) Pennant, «2-nd Tour in Scotland» in Pinkerton, vol. III, p. 315; Johnson, «Journey to the Hebrides».

[3]) J. Gardner, «Faiths of the World», s. v. bilocation.

этомъ событiи [1]). Въ Новой Зеландiи считается дурнымъ признакомъ видѣть образъ отсутствующей особы, потому что если онъ не ясенъ и лица его не видно, то слѣдуетъ вскорѣ ожидать ея смерти; но если лицо ясно видно, то это значитъ, что человѣкъ уже умеръ. Небольшое общество маорисовъ (изъ которыхъ одинъ разсказывалъ этотъ случай) сидѣло разъ вокругъ огня; вдругъ является двумъ изъ нихъ образъ ихъ больного родственника, остававшагося дома; они вскрикнули, привидѣнiе исчезло, но при возвращенiи всѣхъ ихъ оказалось, что больной умеръ приблизительно во время появленiя призрака [2]). Разбирая ученiе о смертной тѣни у высшихъ расъ, мы видимъ его выраженнымъ особенно рѣзко въ преданiяхъ христiанъ, въ народныхъ легендахъ и въ современномъ спиритизмѣ. Св. Антонiй видѣлъ душу св. Аммонiя возносившеюся на небо среди хора ангеловъ въ тотъ самый день, какъ святой пустынникъ умеръ на пятомъ днѣ пути въ Нитрiйской пустынѣ. Когда св. Амвросiй умиралъ наканунѣ Свѣтлаго Воскресенья, нѣсколько новокрещенныхъ дѣтей видѣли святого епископа и указывали на него родителямъ, но послѣднiе своими менѣе чистыми глазами не могли его видѣть и т. д. [3]). Народные разсказы весьма распространены въ Силезiи и Тиролѣ, гдѣ даръ видѣть смертную тѣнь встрѣчается до сихъ поръ въ связи съ обычными подробностями, какъ, напр., похоронами, церквами, перекрестками, безголовыми привидѣнiями и особенно съ кануномъ новаго года. Разсказы о двойномъ зрѣнiи въ сѣверной Англiи принадлежатъ къ позднѣйшему времени; такъ, жителямъ с. кильдскимъ являлись ихъ собственные двойники, какъ предвѣстники близкой смерти, а въ 1799 году одинъ путешественникъ пишетъ о крестьянахъ Киркёдбрайдшэра: „они часто воображаютъ, что видятъ образъ умирающихъ людей, который видимъ, однако, только для одного человѣка, а не для всѣхъ, находящихся вмѣстѣ съ нимъ. Въ продолженiе послѣднихъ двадцати лѣтъ трудно было встрѣтить человѣка, который не видѣлъ бы въ теченiе своей жизни нѣсколько разъ привидѣнiй и духовъ“. Тѣ, кто оспариваютъ истину разсказовъ о двойномъ зрѣнiи, какъ дѣйствительномъ фактѣ, должны помнить, что они относятся не только къ образамъ людей, но и къ такимъ привидѣнiямъ, какъ оборотни, и еще болѣе къ фантастическимъ и символическимъ знакамъ. Такъ, напр., саванъ, представляющiйся духовнымъ очамъ на живомъ человѣкѣ, предвѣщаетъ его

---

[1]) Mason, «Karens», l. c. p. 198.

[2]) Shortland, «Trads of New Zealand», p. 140: Polack, M. a. C. of New Zealanders, vol. I, p. 268. См. также Ellis, Madagask., vol. I, p. 393; J. G. Müller p. 261.

[3]) Calmet, «Diss. sur les Esprits», vol. I, ch. XL.

смерть, немедленную, если онъ доходитъ до головы, и менѣе близкую, если онъ лежитъ не выше пояса. Видѣть искру, падающую на руку или грудь человѣка, предвѣщаетъ, что на рукахъ его будетъ мертвый ребенокъ [1]). Такъ какъ духовидцы часто видятъ тѣни живыхъ людей, и эти галлюцинацiи не ведутъ за собою никакихъ выдающихся событiй, то естественно стали предполагать, что появленiе человѣческаго образа или двойника можетъ и не имѣть никакихъ послѣдствiй. Спиритуалистическая теорiя въ особенности напираетъ на такiе случаи, когда смерть человѣка совпадаетъ болѣе или менѣе по времени съ появленiемъ кому-нибудь изъ его друзей его призрака [2]). Разсказы этого рода чрезвычайно распространены. Напримѣръ, я слышалъ отъ одной дамы, что она видѣла что-то въ родѣ образа лежащаго человѣка въ то время, какъ ея братъ умиралъ въ Мельбурнѣ. Она разсказывала мнѣ про другую извѣстную ей даму, которая видѣла образъ своего отца въ церковномъ окнѣ въ ту минуту, какъ онъ умиралъ въ своемъ домѣ. Другой разсказъ присланъ мнѣ одной шотландской дамой, которая, 20 лѣтъ тому назадъ, вмѣстѣ съ дѣвушкой, ведшей подъ уздцы ея пони, увидѣла хорошо извѣстную имъ фигуру нѣкоего Петера Сѣтерлэнда, который, какъ онѣ знали, былъ въ это время больнымъ въ Эдинбургѣ. Фигура повернула за уголъ и исчезла, но на слѣдующей недѣлѣ было получено извѣстiе объ его внезапной смерти.

Появленiе призрачной человѣческой души въ образѣ своей тѣлесной оболочки признается въ принципѣ всѣми вѣрующими въ реальность или объективность ея въ снахъ и видѣнiяхъ. Въ самомъ дѣлѣ, въ анимистической философiи, какъ у дикарей, такъ и у цивилизованныхъ расъ, принято разъ навсегда, что души, освобожденныя отъ своего тѣла, могутъ быть узнаны по сходству, которое онѣ сохраняютъ съ нимъ, остаются ли онѣ странствующими призраками на землѣ или обитателями загробнаго мiра. Духъ человѣка, говоритъ Сведенборгъ, есть его душа, живущая послѣ смерти въ настоящей человѣческой формѣ; эта мысль высказывается въ слѣдующихъ словахъ поэта въ его „In Memoriam“.

„Eternal form shall still divide
The eternal soul from all beside;
And J shall know him when we meet“ [3]).

---

[1]) Wuttke, «Volksaberglaube», pp. 44, 56, 208; Brand, «Popul. Antiquities», vol. III, pp. 155, 235; Johnson, «Journey to the Hebrides»; Martin, «Western Islands of Scotland» in Pinkerton, vol. III, p. 670.

[2]) См. R. D. Owen, «Footfalls on the Boundary, of another World»; Mrs Crowe, «Night-Side of Nature»; Howitt's Tr. of Ennemoser's «Magic», etc.

[3]) Вѣчная форма будетъ отдѣлять вѣчную душу отъ всего окружающаго, и я узнаю его, когда встрѣчусь съ нимъ (изъ Теннисона).

Это всемірное представленіе, которое встрѣчается въ столь разнообразныхъ формахъ на всѣхъ ступеняхъ культуры, не требуетъ обыкновенныхъ примѣровъ для своего поясненія [1]). Но я приведу группу наиболѣе оригинальныхъ вѣрованій, которыя покажутъ, до какой степени повсемѣстно распространено понятіе о сохраненіи душою тѣлеснаго образа. Логическимъ слѣдствіемъ подобнаго вѣрованія является понятіе, что уродованіе тѣла имѣетъ соотвѣтствующее вліяніе на душу, и даже весьма низко стоящіе дикари имѣютъ уже достаточно развитую философію, чтобы развить такую идею. Одинъ изъ старинныхъ европейскихъ путешественниковъ разсказываетъ про бразильскихъ индѣйцевъ, что, по ихъ вѣрованіямъ, „умершіе переходятъ въ другой міръ израненными или изрубленными, смотря по тому, какъ они оставили землю“ [2]). Австралійцы, убивши врага, отрѣзываютъ большой палецъ отъ правой руки трупа, для того, чтобы, сдѣлавшись враждебнымъ духомъ, убитый не могъ метать своей искалеченной рукой призрачнаго копья и бродилъ бы по свѣту злобный, но безвредный [3]). Негры боятся долгой болѣзни предъ смертью, опасаясь явиться слабыми и худыми въ другой міръ. Теорія о совмѣстномъ обезображиваніи души и тѣла не можетъ найти лучшаго примѣра, какъ возмутительный разсказъ о вестъ-индскомъ плантаторѣ, рабы котораго начали искать въ самоубійствѣ избавленія отъ настоящихъ бѣдствій и возвращенія на родину; но бѣлый человѣкъ оказался хитрѣе ихъ: онъ отрѣзалъ голову и руки у труповъ и оставшіеся въ живыхъ убѣдились, что самая смерть не можетъ освободить ихъ отъ хозяина, который могъ изуродовать даже ихъ души въ будущей жизни [4]). Это же грубое и первобытное вѣрованіе встрѣчается у націй, поднявшихся гораздо выше въ умственномъ развитіи. На китайцевъ наводитъ особенный ужасъ наказаніе обезглавливаніемъ, потому что они вѣрятъ, что человѣкъ, оставляющій землю безъ какого-нибудь члена, прибудетъ въ такомъ же видѣ въ новый міръ. Разсказываютъ, что въ недавнее время одинъ преступникъ въ Амои просилъ замѣнить эту казнь жестокою смертью на крестѣ и, согласно своей просьбѣ, былъ распятъ [5]). Вѣрованія эти доходятъ обыкновенно до народныхъ преданій цивилизованнаго міра. Призракъ скелета въ цѣпяхъ, посѣщавшій одинъ домъ въ Болоньѣ, указалъ дорогу къ саду, гдѣ былъ дѣйствительно похороненъ скелетъ въ цѣпяхъ, и пересталъ являться, когда останки умершаго были погребены съ должнымъ почетомъ. Когда графъ Корнуэльскій встрѣтилъ призракъ своего друга Уильяма Руфуса чернымъ и нагимъ, ѣдущимъ на черномъ козлѣ чрезъ Бодмэнскія болота, онъ увидѣлъ рану на его груди; спустя нѣкоторое время онъ услышалъ, что въ этотъ самый часъ король былъ убитъ стрѣлой Вальтера Тирелля [1]).

[1]) Представленіе о душѣ въ формѣ маленькаго человѣческаго образа встрѣчается въ разныхъ мѣстахъ. См. Eyre, «Australia», vol. II, p. 356; St. John, «Far East», vol. I, p. 189 (Даяки); Waitz, vol. III, p. 194 (N. A. Ind.). Представленіе о душѣ, какъ о чемъ-то маленькомъ, встрѣчается у индусовъ и въ народныхъ сказаніяхъ германцевъ; сравни изображеніе маленькихъ душъ на средневѣковыхъ картинахъ.

[2]) Magalhanes de Gandavo, p. 110; Maffei, «Indie Orientali», p. 107.

[3]) Oldfield, in Tr. Eth. Soc., vol. III, p. 287.

[4]) Waitz, vol. II, p. 194; Römer, «Guinea», p. 42.

[5]) Meiners, vol. II, pp. 756, 763; Purchas, vol. III, p. 495; J. Jones, in Tr. Eth. Soc., vol. III, p. 138.

При изученіи природы души, какъ ее понимаютъ дикія расы, и при отыскиваніи слѣдовъ подобныхъ представленій у высшихъ расъ, мелкія частности весьма важны. Въ человѣческомъ родѣ весьма распространено мнѣніе, что души или духи имѣютъ голосъ, подобно тому, какъ они имѣютъ видимый образъ, и въ самомъ дѣлѣ фактическія основанія для того и другого вѣрованія совершенно одинаковы. Люди, очевидно замѣчающіе, что души, являясь во снѣ или въ видѣніи, говорятъ съ ними, естественно принимаютъ одинаково объективность голоса и образа духовъ. Вѣрованіе это выражено въ многочисленныхъ разсказахъ о духовномъ общеніи съ живыми людьми, идущихъ отъ дикихъ временъ до высшей цивилизаціи. Болѣе современное ученіе о субъективности подобныхъ явленій признаетъ явленіе само по себѣ, но даетъ ему совершенно иное объясненіе. Особеннаго вниманія заслуживаетъ одно особаго рода представленіе. Оно изображаетъ голосъ духовъ, какъ тихій шопотъ или свистъ, какъ будто духъ настоящаго голоса. Алгонкинскіе индѣйцы Сѣверной Америки воображаютъ, что души умершихъ издаютъ звуки подобно сверчкамъ [2]). Новозеландскія души умершихъ, приходя разговаривать съ живущими, произносятъ слова свистящими тонами, и въ Полинезіи принимаютъ вездѣ, что разговоръ духовъ похожъ на легкій шорохъ [3]). Домашніе духи у зулусскихъ колдуновъ суть тѣни предковъ, которыя говорятъ тихимъ свистящимъ голосомъ, похожимъ почти на человѣческій свистъ, вслѣдствіе чего они и называются „imilozi“, или свистуны [4]). Эти понятія соотвѣтствуютъ классическому описанію голоса духовъ въ формѣ шелеста или тихаго шопота.

[1]) Calmet, vol. I, ch. XXXVI; Hunt, «Pop. Romances», vol. II, p. 156.

[2]) Le Jeune въ Rel. des Jésuites dans la nouvelle France, 1639, p. 43.

[3]) Shortland, «Trads of N. Z.», p. 92; Yate, p. 140; R. Taylor, p. 104; Ellis, «Polyn. Res.» vol. I, p. 406.

[4]) Callaway, «Rel. of Amazulu», p. 348.

„Ψυχὴ δὲ κατὰ χθονὸς, ἠύτε καπνὸς
Ὤχετο τετριγυῖα“ [1]).
„Umbra cruenta Remi visa est assistere lecto
Atque haec exiguo murmure verba loqui“ [2]).

Вѣрованіе, что атрибуты души или духа распространяются и на другія духовныя существа, и что способы проявленія ихъ въ значительной степени передаются въ голосѣ медіума, можетъ помочь намъ связать эти разсказы съ обычаемъ колдуновъ шептать или бормотать заклинанія, „susurrus necromanticus“. Сюда относится приведенное выше описаніе „колдуновъ, которые шепчутъ и бормочутъ“ [3]).

Понятіе, что сны и видѣнія на яву обусловливаются присутствіемъ объективныхъ формъ, и отожествленіе такихъ призрачныхъ душъ съ тѣнью или дыханіемъ заставило многихъ смотрѣть на душу, какъ на существо матеріальное. Вслѣдствіе того весьма распространенъ обычай дѣлать въ твердыхъ предметахъ отверстія для прохода души. Ирокезы въ древнія времена оставляли отверстія въ могилѣ, чтобы тоскующая душа могла посѣщать тѣло, а многіе изъ нихъ дѣлаютъ и до сихъ поръ для этой цѣли отверстія въ гробахъ [4]). Малагаскіе колдуны, для излѣченія больного человѣка, потерявшаго свою душу, продѣлывали отверстія въ погребальномъ склепѣ, чтобы выпустить оттуда духъ, который они ловили затѣмъ въ свою шапку и переносили на голову паціента [5]). Китайцы оставляютъ отверстіе въ кровлѣ для выхода души при смерти [6]). Наконецъ, во Франціи, Германіи и Англіи до сихъ поръ весьма распространенъ суевѣрный обычай отворять окно или дверь для души, отходящей отъ тѣла [7]). Далѣе существуетъ повѣрье, что души умершихъ могутъ ощущать толчки и удары, и что ихъ можно прогонять подобно другимъ живымъ существамъ. Напр., куинслэндскіе туземцы на ежегодныхъ шуточныхъ состязаніяхъ бьютъ по воздуху, чтобы прогнать души умершихъ, оставшіяся въ теченіе этого года въ средѣ живыхъ [8]). Сѣверо-американскіе индѣйцы, замучивъ

[1]) Душа подвигалась по землѣ, какъ дымъ, издавая глухое журчаніе. Homer. Il, XXIII. 100.

[2]) Окровавленная тѣнь Рема показалась предстоящей у ложа, и изрекла тихимъ шопотомъ слѣдующія слова. Ovid. Fast. V, 457.

[3]) Isaiah, VIII. 19; XXIX. 4.

[4]) Morgan, «Iroquois», p. 176.

[5]) Flacourt, «Madagascar», p. 101.

[6]) Bastian, «Psychologie», p. 15.

[7]) Monnier, «Traditions populaires», p. 142; Wuttke, «Volksaberglaube», p. 209; Grimm, D. M. p. 801; Meiners, vol. II, p. 761.

[8]) Lang, «Queensland», p. 441; Bonwik, «Tasmanians», p. 187.

непріятеля до смерти, бѣгаютъ вокругъ него, махая палками и крича, чтобы прогнать духъ. Извѣстно, что они ставятъ сѣти вокругъ своихъ хижинъ, чтобы поймать и задержать въ нихъ отшедшія души своихъ сосѣдей. Полагая, что душа умирающаго выходитъ черезъ крышу вигвама, они обыкновенно бьютъ палками по стѣнамъ, чтобы выгнать ее. Разсказываютъ также, что, когда вдова возвращается съ похоронъ своего мужа, за ней слѣдуетъ человѣкъ съ пучкомъ прутьевъ, которымъ онъ машетъ, какъ махалкой отъ мухъ, надъ ея головой, чтобы прогнать духъ ея мужа и дать ей возможность выйти снова замужъ [1]). Движимые болѣе деликатнымъ чувствомъ, негры Конго цѣлый годъ послѣ смерти человѣка избѣгаютъ мести домъ, чтобы пыль не безпокоила нѣжнаго существа духа [2]). Тонкинцы избѣгали чистить домъ во время праздниковъ, когда души умершихъ возвращаются въ свои дома, чтобы посѣтить своихъ въ Новый годъ [3]). Весьма возможно, что спеціальная профессія римскихъ „everriatores“, выметавшихъ домъ послѣ похоронъ, стояла въ связи съ подобною же идеей [4]). До сихъ поръ у крестьянъ Германіи существуетъ повѣрье, что не слѣдуетъ въ этотъ день захлопывать за собою дверь, чтобы не прищемить при этомъ души [5]). Довольно распространенный обычай сыпать золу на полъ, чтобы видѣть слѣды духовъ или демоновъ, предполагаетъ послѣднихъ матеріальными существами. Въ литературѣ анимизма встрѣчаются по временамъ указанія на то, что духи имѣютъ вѣсъ. Подобныя указанія идутъ, начиная отъ разсказа колдуна племени Басуто, какъ покойная королева сѣла ему на плечи и какъ онъ никогда въ жизни не чувствовалъ подобной тяжести, до разсказа Гленвиля о скотникѣ Давидѣ Гёнтерѣ, который поднялъ духъ старой женщины и чувствовалъ его на рукахъ, какъ мѣшокъ съ пухомъ. Сюда же относится трогательное повѣрье германскихъ крестьянъ, что умершая мать по ночамъ приходитъ кормить ребенка, оставленнаго ею на землѣ, и это можно узнать по углубленію, остающемуся на кровати, гдѣ она лежала. Наконецъ, современное спиритуалистическое ученіе опредѣляетъ вѣсъ человѣческой души въ 3 или 4 унца [6]).

[1]) Charlevoix, «Nouvelle France», vol. VI, pp. 76, 122, Le Jenne въ «Rel. de la Nouvelle France», 1634, p. 23; 1639, p. 44; Tanner's, «Narr.» p. 292.

[2]) Bastian, «Mensch», vol. II, p. 323.

[3]) Meiners, vol. I, p. 318.

[4]) Festus, s. v. «Everriatores». См. Bastian, l. c. и сравн. цитированнаго ниже Hartknoch, vol. II, p. 36.

[5]) Wuttke, «Volksaberglaube», pp. 132, 216.

[6]) Casalis, «Basutos», p. 286; Glanvil, «Saducismus Triumphatus», part. II, p. 161; Wuttke, p. 216; Bastian, «Psychologie», p. 192.

Точное описаніе вещества души можно найти у низшихъ и высшихъ расъ въ видѣ поучительнаго ряда опредѣленій. Человѣческая душа, по мнѣнію тонганцевъ, есть болѣе тонкая или воздухообразная часть тѣла, которая оставляетъ его внезапно въ минуту смерти; нѣчто въ родѣ благоуханія и эссенціи цвѣтка по отношенію къ болѣе грубымъ растительнымъ волокнамъ [1]). Гренландскіе духовидцы описывали душу такъ, какъ она обыкновенно являлась имъ въ видѣніяхъ. По ихъ словамъ, она блѣдна и нѣжна, и тѣ, которые стараются схватить ее, не чувствуютъ ничего, потому что душа не имѣетъ ни мяса, ни костей, ни нервовъ [2]). Караибы не считаютъ ее настолько невещественной, чтобы быть невидимой, но представляютъ ее, какъ нѣчто тонкое и нѣжное, подобное просвѣтленному тѣлу [3]). Переходя къ высшимъ расамъ, мы можемъ указать сіамцевъ, какъ примѣръ народа, который принимаетъ, что душа состоитъ изъ тонкаго вещества, недоступнаго зрѣнію и осязанію, или какъ бы связаннаго съ быстро движущимся воздушнымъ тѣломъ [4]). Въ классическомъ мірѣ можно найти слѣдующее мнѣніе Эпикура: „тѣ, которые говорятъ, что душа безтѣлесна, говорятъ безсмысленныя вещи, потому что она не могла бы ни дѣлать, ни чувствовать что бы то ни было, если бы имѣла такія свойства [5])“. Изъ отцовъ церкви св. Ириней описываетъ душу, какъ нѣчто безтѣлесное въ противоположность смертному тѣлу [6]); а Тертулліанъ упоминаетъ о видѣніи или откровеніи нѣкоторой монтанистской пророчицы, видѣвшей душу въ тѣлесномъ образѣ, тонкой и свѣтлой, воздушной по своему цвѣту и имѣющей форму человѣка [7]). Какъ примѣръ средневѣковыхъ ученій, можно указать англійскую поэму XIV столѣтія „Ayenbite of Inwyt“ („Угрызенія совѣсти“), въ которой описано, какъ душа, вслѣдствіе большей тонкости своего существа, страдаетъ тѣмъ сильнѣе въ чистилищѣ:

The soul is more tendre and nesche
Than the bodi that hath bones and fleysche;
Thanne the soul that is so tendere of kinde,
Mote nedis hure penaunce hardere y-finde,
Than eni bodi that evere on live was [8]).

[1]) Mariner, «Tonga Is», vol. II, p. 135.
[2]) Cranz, «Grönland», p. 257.
[3]) Rochefort, «Iles Antilles», p. 429.
[4]) Loubere, «Siam», vol. I, p. 458; Bastian, Oestl. Asien, vol. III, p. 259, см. 278.
[5]) Diog. Laert. X, 67—8; см. Serv. къ Aen. IV, p. 654.
[6]) Irenaeus contra Haeres, v. 7, 1; см. Origen, De Princip. II, 3, 2.
[7]) Tertull. De Anima, 9.
[8]) Душа болѣе нѣжна и тонка,
Чѣмъ тѣло, имѣющее кости и мясо;

Ученіе объ эѳирности души перешло и въ болѣе современныя понятія; европейскіе крестьяне до сихъ поръ строго придерживаются его. Души умершихъ представляются имъ, по словамъ Вутке, какъ туманныя, неуловимыя матеріальныя существа; онѣ имѣютъ тѣло, подобное нашему, но другого рода; могутъ ѣсть и пить, могутъ быть ранены и даже убиты [1]). Первобытное ученіе о душѣ никогда не было выражено болѣе ясно, чѣмъ однимъ изъ современныхъ спиритуалистическихъ писателей, который замѣчаетъ: „Душа не есть невещественное существо; напротивъ, организація духа состоитъ изъ матеріи... въ высшей степени чистоты и утонченности“ [2]).

Дикія расы, въ ихъ первоначальномъ воззрѣніи на человѣческую душу, представляли ее себѣ, какъ эѳирное или парообразное существо, и это воззрѣніе занимало видное мѣсто въ человѣческой мысли во всѣ вѣка. Дѣйствительно, позднѣйшее метафизическое понятіе о невещественности души едва ли могло бы имѣть какой-нибудь смыслъ для дикаря. Кромѣ того, нужно замѣтить, что по отношенію къ природѣ и дѣйствіямъ призрачныхъ душъ, низшая философія свободна отъ многихъ затрудненій, которыя до нашихъ дней тревожили метафизиковъ и теологовъ цивилизованнаго міра. Полагая, что тонкаго эѳирнаго существа души достаточно само по себѣ для объясненія ея видимости, движеній и способности рѣчи, первобытные анимисты не нуждались въ придаточныхъ гипотезахъ для пониманія этихъ проявленій. Такія прибавки встрѣчаются, напр., въ теологическихъ теоріяхъ, которыя собраны у Кальме, какъ, напр., теорія, что невещественныя души имѣютъ свои собственныя воздушныя тѣла, или получаютъ такіе воздушные образы временно, сверхъестественными путями, чтобы имѣть возможность явиться въ формѣ привидѣній; или, что души обладаютъ способностью сгущать окружающій воздухъ въ призрачное тѣло, которымъ онѣ одѣваются или изъ котораго дѣлаютъ звуковые снаряды [3]). Систематическія школы болѣе развитой философіи создали трансцедентальныя опредѣленія невещественной души, повидимому, путемъ отвлеченія отъ первобытнаго понятія объ эѳирно-матеріальной душѣ, превративъ такимъ образомъ послѣднюю изъ физической сущности въ метафизическую.

Поэтому душа, которая такъ нѣжна по существу,
Должна терзаться, я думаю, сильнѣе,
Чѣмъ всякій жившій на землѣ. Hampole, «Ayenbite of Inwyt».

[1]) Wuttke, «Volksaberglaube», pp. 216, 226.
[2]) A. J. Davis, Philosophy of Spiritual Intercourse, New-York, 1851, p. 49.
[3]) Calmet, vol. I, ch. XLI, etc.

Душа или духъ, покидающій тѣло при смерти, свободенъ оставаться у могилы, странствовать по землѣ, летать въ воздухѣ или отправляться въ настоящую обитель духовъ—въ загробный міръ. Основныя представленія первобытной психологіи о будущей жизни будутъ разобраны въ слѣдующихъ главахъ; но и для настоящей моей цѣли—разсмотрѣнія ученія о душѣ вообще — будетъ небезполезно коснуться нѣкоторыхъ сторонъ этого предмета. Люди не останавливаются на убѣжденіи, что смерть возвращаетъ душу къ свободному и дѣятельному существованію; они совершенно логично стараются помочь природѣ, убивая людей, чтобы освободить ихъ души для служенія духамъ. Такимъ образомъ возникаетъ одинъ изъ наиболѣе распространенныхъ, опредѣленныхъ и понятныхъ обрядовъ анимистической религіи—обычай погребальныхъ человѣческихъ жертвоприношеній на пользу умершаго. Когда знатный человѣкъ умираетъ, и душа его отлетаетъ въ слѣдующее ей мѣсто, каково бы и гдѣ бы оно ни было, совершенно логичнымъ слѣдствіемъ первобытной философіи является убѣжденіе, что души его слугъ, рабовъ или женъ, убитыхъ при его погребеніи, должны слѣдовать за господиномъ и продолжать свою службу ему въ будущей жизни. Эти логическіе выводы нерѣдко заходятъ еще дальше и заставляютъ приносить въ жертву постороннихъ людей, для обращенія ихъ въ то же духовное рабство. Изъ этнографіи этого обряда оказывается, что онъ не слишкомъ рѣзко выраженъ на самой низшей ступени культуры, но, возникая при дальнѣйшемъ развитіи дикарей, сильно развивается въ періодъ варварства и затѣмъ продолжаетъ существовать или вырождается въ переживаніе.

Весьма отчетливое описаніе жестокихъ обычаевъ, къ которымъ ведетъ такое воззрѣніе, встрѣчается въ разсказахъ о племенахъ Индійскаго архипелага. Вотъ описаніе похоронъ знатныхъ людей у дикихъ каяновъ на островѣ Борнео: „У нихъ въ обычаѣ убивать рабовъ, чтобы они могли слѣдовать за господиномъ и служить ему. Передъ тѣмъ, какъ убить ихъ, родственники знатнаго покойника окружаютъ рабовъ, внушая имъ служить усердно господину, за которымъ они послѣдуютъ, ухаживать за нимъ и растирать его тѣло, когда онъ будетъ боленъ, не отходить отъ него и исполнять всѣ его приказанія. Затѣмъ родственницы покойнаго берутъ копье и наносятъ жертвамъ легкія раны, послѣ чего мужчины закалываютъ ихъ до смерти“. Кромѣ того, у идаановъ существуетъ убѣжденіе, „что всѣ, кого они убьютъ въ этой жизни, будутъ служить имъ въ качествѣ невольниковъ послѣ смерти. Это понятіе о загробной пользѣ уничтоженія человѣческаго рода крайне мѣшаетъ сношеніямъ съ ними, потому что они руководятся при убійствѣ болѣе чѣмъ временными расчетами или местью. На томъ же основаніи

они покупаютъ невольника, осужденнаго на смерть, за четверную цѣну, чтобы имѣть право казнить его собственноручно“. Съ этимъ же понятіемъ связанъ варварскій обычай „охоты за головами“, бывшій столь распространеннымъ у даяковъ до времени Раджи Брука. Они полагали, что обладатель каждой головы, которую они могли добыть, будетъ служить имъ въ будущемъ мірѣ, гдѣ положеніе человѣка будетъ опредѣляться числомъ головъ, находившихся въ его власти въ этой жизни. Они обыкновенно носили трауръ по умершемъ, пока не успѣвали достать голову, другими словами, пока не успѣвали снабдить его рабомъ въ „жилищѣ душъ“; отецъ, потерявшій сына, долженъ выйти и убить перваго встрѣчнаго ему человѣка въ видѣ погребальнаго обряда. Молодой человѣкъ не имѣетъ права жениться, пока не добудетъ себѣ головы, а у нѣкоторыхъ племенъ въ обычаѣ хоронить вмѣстѣ съ умершимъ первую, добытую имъ, голову, копье, одежду, рисъ и бетель. Подкарауливать людей и убивать ихъ изъ-за головы сдѣлалось національною забавою у даяковъ; по ихъ выраженію: „бѣлые читаютъ книги, мы же, вмѣсто того, охотимся за головами“ [1]). Изъ всѣхъ подобныхъ обычаевъ на материкахъ Тихаго океана, самые отвратительные гнѣздятся на островахъ Фиджи. До самыхъ недавнихъ временъ главная часть церемоніи погребенія знатнаго человѣка заключалась въ удушеніи женъ, друзей и рабовъ, съ опредѣленною цѣлью доставить умершему слугъ въ мірѣ духовъ. Обыкновенно первою жертвою была жена покойнаго или жены, если ихъ было нѣсколько. Ихъ трупы намазывали масломъ, какъ для празднества, покрывали новыми бахромчатыми поясами, убирали имъ головы, красили лица желтой и красной краской, и клали тѣла возлѣ умершаго воина. Приближенные и низшіе слуги дѣлались также жертвою этого обычая, и эти трупы имѣли значеніе „травы для выстилки могилы“. Когда Ра Мбити, гордость Сомосома, погибъ на морѣ, его 17 женъ были убиты; при полученіи извѣстія объ истребленіи племени Намена въ 1839 г., туземцы задушили 80 женщинъ, чтобы отправить ихъ вслѣдъ за душами погибшихъ мужей. Подобныя жертвы совершались подъ вліяніемъ того же гнета общественнаго мнѣнія, который поддерживалъ обычай сожиганія вдовъ въ современной Индіи. Для убѣжденія вдовы въ Фиджи собирались всѣ родственники съ угрозами и мольбами; она вполнѣ понимала, что жизнь сдѣлается для нея мученіемъ, что она будетъ отверженнымъ, презрѣннымъ существомъ, и тиранической обычай, бороться противъ котораго у дикарей такъ же трудно, какъ и въ цивилизованномъ мірѣ, сводилъ ее въ мо-

[1]) Journ. Ind. Archip., vol. II, p. 359; vol. III, pp. 104, 556; Earl, «Eastern Seas», p. 266; St. John, «Far East», vol. I, pp. 52, 73, 79, 119; Mundy, «Narr. from. Brooke's Journals», p. 203. См. Elliot, in As. Res., vol. III, p. 28 (Garos).

гилу. Поэтому она не только не сопротивлялась, но даже желала смерти и ожидавшей ее новой жизни. Прежде, чѣмъ общественное мнѣніе достигло болѣе развитого состоянія, миссіонерамъ часто приходилось тратить совершенно напрасно всѣ свои усилія, чтобъ избавить отъ веревки женъ, которыхъ они могли спасти, но которыя упорно отказывались отъ жизни. Мысль, что какой-нибудь полководецъ отойдетъ безъ спутниковъ въ другой міръ, была настолько противна уму туземцевъ, что противодѣйствіе миссіонеровъ этому любимому обычаю было одною изъ причинъ ихъ отвращенія къ христіанству. Многіе изъ номинальныхъ христіанъ, въ случаѣ, когда кто-либо изъ ихъ предводителей былъ убиваемъ изъ-за засады, радовались, если въ это же время случайно лишался жизни какой-либо молодой человѣкъ, который такимъ образомъ дѣлался товарищемъ для духа убитаго вождя [1]).

Въ Америкѣ погребальныя приношенія въ жертву людей имѣютъ весьма характеристическую физіономію. Хорошимъ примѣромъ ихъ могутъ служить обычаи озаговъ, которые иногда втыкали въ могильный холмъ шестъ со скальпомъ убитаго непріятеля. Они думали, что душа убитаго непріятеля, скальпъ котораго вѣшался надъ могилою покойнаго, становилась подчиненной въ другомъ мірѣ духу похороненнаго воина. Отсюда послѣдней и лучшей услугой, какую можно было оказать умершему родственнику, было убить непріятеля и передать его въ рабство чрезъ посредство скальпа [2]). Сходство этого понятія съ только что описаннымъ у даяковъ крайне поразительно. Съ этою же цѣлью караибы убиваютъ на могилѣ господина всѣхъ его рабовъ, которыхъ могутъ достать [3]). У дикарей, стоящихъ на болѣе высокой ступени соціальнаго и политическаго развитія, эти обычаи не только не исчезли, но даже усилились. Мы видимъ это въ возмутительныхъ жертвоприношеніяхъ воиновъ, рабовъ и женъ, которыхъ посылали на тотъ свѣтъ продолжать ихъ прежнюю службу, при погребеніи вождей или царей въ Центральной Америкѣ [4]), Мексикѣ [5]), Боготѣ [6]) и Перу [7]). Инте-

---

1) T. Williams, «Fiji», vol. I, p. 188—204; Mariner, «Tonga Is.», vol. II, p. 220, относительно Нов. Зеланд. см. R. Taylor, «New Zealand», pp. 218, 227; Polack, «New Zealanders», vol. I, pp. 66, 78, 116.

2) J. M'Coy, «Hist. of Baptist Ind. Missions», p. 360; Waitz, vol. III, p. 200. См. также Schoolcraft, «Indian Tribes», part. II, p. 133 (Команчи).

3) Rochefort, «Iles Antilles», pp. 429, 512; см. также J. G. Müller, pp. 174, 222.

4) Oviedo, «Relation de Cueba» p. 140; Charlevoix, «Nouv. Fr.», vol. VI, p. 178 (Natchez); Waitz, vol. III, p. 219. См. Brinton, «Myths of New World», p. 239.

5) Brasseur, «Mexique», vol. III, p. 573.

6) Piedrahita, «Nuevo Reyno de Granada», part. I, lib. I, c. 3.

7) Cieza de Leon, p. 161; Rivero a. Tschudi, «Peruv. Ant.», p. 200; Prescott, «Peru», vol. I, p. 29. Объ изображеніяхъ см. J. G. Müller, p. 379.

ресный въ благопріятномъ смыслѣ контрастъ съ этими обычаями сравнительно развитыхъ американскихъ племенъ представляютъ обычаи нѣкоторыхъ болѣе грубыхъ племенъ сѣверо-западной Америки. Племя Квакеольтъ, напр., не приноситъ вдовъ въ жертву на самомъ дѣлѣ, но заставляетъ ихъ класть голову на трупъ мужа въ то время, какъ его сожигаютъ, и женщину вынимаютъ изъ пламени скорѣе мертвую, чѣмъ живую. Если она придетъ въ себя, то собираетъ пепелъ мужа и сохраняетъ его въ теченіе трехъ лѣтъ, въ продолженіе которыхъ малѣйшее забвеніе или ослабленіе ея горя сдѣлало бы ее отверженницей общества. Это похоже на смягченный остатокъ древняго обычая дѣйствительнаго сожиганія вдовы [1]).

Въ нѣкоторыхъ частяхъ западной, центральной и восточной Африки встрѣчаются похоронныя церемоніи, также кончающіяся смертію, и о нихъ существуютъ самыя ужасныя описанія. Предводители племени Вадо погребаются въ неглубокой ямѣ въ сидячемъ положеніи, и вмѣстѣ съ трупомъ хоронятся живыми невольникъ и невольница; первый съ топоромъ въ рукѣ, чтобы рубить дрова для своего господина въ царствѣ мертвыхъ, а невольница — сидя на скамьѣ съ головой умершаго на колѣняхъ. Предводители племени Уніамвези погребаются въ могилѣ со сводами, въ сидячемъ положеніи на низкой скамьѣ, съ лукомъ въ правой рукѣ и съ большимъ кувшиномъ туземнаго пива; съ нимъ зарываются живыми три невольницы, и обрядъ кончается выливаніемъ пива на холмъ, насыпанный надъ сводами. Та же идея, которая въ Гвинеѣ породила обычай посылать съ умирающими извѣстія умершимъ, развилась въ Ашанти и въ Дагомеѣ въ чудовищную систему бойни людей. Король Дагомейскій долженъ войти въ страну смерти съ духовнымъ дворомъ: сотнями женъ, евнуховъ, пѣвцовъ, барабанщиковъ и солдатъ. И это еще не все. Капитанъ Бёртонъ слѣдующимъ образомъ описываетъ ежегодные „обычаи“: „они періодически снабжаютъ покойнаго монарха новыми слугами въ мірѣ тѣней, и эти кровавыя сцены составляютъ, къ несчастію, выраженіе ложно понятой, но вполнѣ искренней сыновней любви“. Эта ежегодная бойня, кромѣ того, дополняется почти ежедневными убійствами: „все, что дѣлаетъ король, не исключая послѣднихъ мелочей, должно быть сообщаемо его отцу въ царство тѣней. Жертвой выбирается обыкновенно военноплѣнный; ему сообщаютъ порученіе, затѣмъ поятъ до опьяненія ромомъ, и онъ отправляется въ міръ умершихъ въ наилучшемъ расположеніи духа“ [2]). Подоб-

---

1) Simpson, «Journey», vol. I, p. 190. Подобные же обычаи существуютъ у Такулли, Waitz, vol. III, p. 200.

2) Burton, «Central Afr.» vol. I, p. 124, vol. II. p. 25; «Dahome», vol. II, p. 18. «Tr. Eth. Soc.», vol. III, p. 403; J. L. Wilson, «W. Afr.» pp. 203, 219, .394 См. также H. Rowley, «Mission to Centr. Africa», p. 229.

ные же разсказы существуютъ относительно Конго и Анголы въ южныхъ частяхъ Африки. Здѣсь также убиваютъ любимыхъ женъ покойнаго, чтобы онѣ могли сопровождать мужа въ другую жизнь; этотъ обычай сохраняется до сихъ поръ у племени Хева въ Замбезэ, а прежде существовалъ и у племени Марави, тогда какъ погребальныя жертвоприношенія слугъ составляютъ уже прошлое у племенъ Баротсэ и Зулу. Однако и здѣсь не забыли еще того времени, когда слуги и приближенные вождя были бросаемы на костеръ, гдѣ сжигалось его тѣло, чтобы слѣдовать за господиномъ, приготовлять ему все нужное и добывать ему пищу [1]).

Если мы обратимся къ преданіямъ Азіи и Европы, мы увидимъ, что въ древнія времена жертвоприношеніе слугъ было весьма распространено на обоихъ материкахъ, а на востокѣ слѣды этого обычая встрѣчались почти до нашихъ дней. Два магометанина, путешествовавшіе въ южной Азіи въ IX столѣтіи, разсказываютъ, что при вступленіи нѣкоторыхъ царей на престолъ приготовляется большое количество варенаго риса, который поѣдается 300 или 400 человѣкъ, вызывающихся добровольно на эту трапезу и обязующихся за это отдать себя на сожженіе при смерти монарха. Этому соотвѣтствуетъ разсказъ Марко Поло XIII столѣтія объ южной Индіи: при смерти Маабарскаго короля, его конные тѣлохранители бросаются въ огонь, когда сжигается трупъ, чтобы служить господину въ будущемъ мірѣ [2]). Судя по описаніямъ, этотъ обычай господствовалъ еще въ XVII столѣтіи въ Японіи, гдѣ при смерти благородныхъ лицъ отъ 10 до 30 его слугъ умерщвляли себя посредствомъ hara kari, т.-е. разрѣзываніемъ живота; они еще при жизни, торжественнымъ обрядомъ совмѣстнаго питья вина, обязывались отдать свои тѣла господину при его смерти. Современныя переживанія подобныхъ похоронныхъ жертвоприношеній въ Японіи заключаются въ томъ, что вмѣсто живыхъ людей отправляютъ вмѣстѣ съ трупомъ фигуры ихъ изъ глины [3]). У осетиновъ на Кавказѣ сохранились до сихъ поръ интересные остатки приношенія вдовъ въ жертву: вдова покойника и его верховая лошадь три раза обводятся вокругъ могилы, и никто не можетъ жениться на вдовѣ или ѣздить

[1]) Cavazzi, «Ist. Descr. de tre Regni Congo, Matamba et Angola, Bologna», 1687, lib. I, 264; Waitz, vol. II, pp. 419—21; Callaway, «Religion of Amazulu», p. 212.

[2]) Renaudot, «Acc. by two Mohom. travell.», Lond. 1733, p. 81; и Pinkerton, vol. VII, p. 215; Marco Polo, book III, chap. XX, и Pinkerton, vol. VII, p. 162.

[3]) Caron, «Japan», ibid. p. 622; Siebold, Nippon, V. p. 22.

на лошади, посвященной такимъ образомъ [1]). Въ Китаѣ легенды сохраняютъ еще воспоминаніе о древнихъ человѣческихъ жертвахъ при погребеніи. Братъ Чинъ-Янга, ученика Конфуція, умеръ; его вдова и домоправитель пожелали схоронить вмѣстѣ съ нимъ нѣсколько живыхъ людей, которые служили бы ему въ загробномъ мірѣ. На это мудрецъ сказалъ, что „настоящими жертвами были бы жена и управитель“, но такъ какъ это не вполнѣ согласовалось съ ихъ взглядами, то дѣло оставлено было безъ послѣдствій, т.-е. покойникъ былъ похороненъ безъ свиты. Этотъ разсказъ показываетъ, по крайней мѣрѣ, что обрядъ существовалъ, и смыслъ его не утратился въ древнемъ Китаѣ. Самоубійство вдовъ, желающихъ слѣдовать за мужемъ, весьма распространенный обычай въ современномъ Китаѣ и иногда совершается даже публично. Кромѣ того, тамъ есть обычай снабжать умершихъ носильщиками паланкиновъ и зонтиковъ и посылать верховыхъ для извѣщенія властей въ царствѣ тѣней о прибытіи покойника; и хотя эти носильщики и послы дѣлаются изъ бумаги и сжигаются, но обычай, очевидно, выражаетъ собой остатокъ болѣе кровавой дѣйствительности [2]).

Арійская раса представляетъ поразительные примѣры обряда погребальныхъ человѣческихъ жертвоприношеній, притомъ въ самой жестокой формѣ; преданія о нихъ сохранились какъ въ исторіи, такъ и въ миѳахъ, которые передаютъ не менѣе вѣрно нравы прошлаго [3]). Разсказъ о троянскихъ плѣнникахъ, поверженныхъ вмѣстѣ съ лошадьми и собаками па погребальный костеръ Патрокла, объ Эваднѣ, бросающейся на костеръ мужа, и разсказъ Павзанія о самоубійствѣ трехъ мессинскихъ вдовъ, служатъ представителями этихъ обрядовъ у грековъ [4]). Въ скандинавскихъ миѳахъ Бальдеръ сжигается со своимъ пажомъ карломъ, лошадью и сѣдломъ; Брингильда ложится на костеръ возлѣ любимаго ею Сигурда, и мужчины и дѣвушки слѣдуютъ за ними въ подземное царство [5]). Галлы во времена Цезаря сжигали при торжествен-

[1]) «Journ. Ind. Arch.», new series, vol. II, p. 374.

[2]) Legge, «Confucius», p. 119; Doolittle, «Chinese», vol. I, pp. 108, 174, 192. «Обычай захватывать и убивать всѣхъ людей, попавшихся на встрѣчу погребальной процессіи, въ общихъ чертахъ связанъ, можетъ быть, съ человѣческими жертвоприношеніями; всякій человѣкъ, встрѣтившійся съ погребальной процессіей монгольскаго принца, былъ убиваемъ и долженъ былъ слѣдовать за умершимъ въ видѣ свиты. Въ Кимбундѣ всѣ, попадающіеся на встрѣчу королевской погребальной процессіи, убиваются вмѣстѣ съ другими жертвами у могилы». (Magyar, «Süd. Afrika», p. 353); см. также Mariner, «Tonga Is.», vol. I, p. 403; Cook, «First Voy.», vol. I, pp. 146, 236 (Отаити).

[3]) Jacob Grimm, «Verbrennen der Leichen», содержитъ поучительное собраніе примѣровъ и ссылокъ.

[4]) Homer, Il. XXIII. 175; Eurip. Suppl.; Pausanias, IV, 2.

[5]) Edda, «Gylfaginning», 49; «Brynhildarquitha» и пр.

ныхъ похоронахъ все, что было дорого покойному, животныхъ и любимыхъ его рабовъ и клiентовъ [1]). Древнiе разсказы о славянскомъ язычествѣ описываютъ сожиганiе умершихъ съ одеждою и оружiемъ, съ лошадьми и собаками, съ вѣрными слугами и женами. Св. Бонифацiй разсказываетъ, что „венды такъ строго соблюдаютъ супружескiе обѣты, что жены часто отказываются переживать мужей. Великимъ уваженiемъ пользуется женщина, убивающая себя собственноручно, чтобы быть сожженною на одномъ кострѣ съ своимъ мужемъ [2]). Этотъ арiйскiй обрядъ приношенiя вдовъ въ жертву имѣетъ не только этнографическiй и археологическiй интересъ, но занимаетъ мѣсто даже въ нравахъ настоящаго времени. Въ Индiи вдова индуса изъ браминской или кшатрiйской касты была сожигаема на погребальномъ кострѣ своего супруга, какъ sati, т. е. „добрая жена", слово, которое перешло въ англiйское suttee. Этотъ обычай, о которомъ упоминается въ классическiя и средневѣковыя времена, былъ въ полной силѣ въ началѣ настоящаго столѣтiя [3]). Часто умершiй мужъ бралъ съ собою многихъ женъ: нѣкоторыя шли добровольно и весело къ новой жизни; многихъ приводили къ этому сила обычая, страхъ позора, убѣжденiя семьи, обѣщанiя и угрозы жрецовъ и, наконецъ, насилiе. Когда англiйскими законами этотъ обычай былъ запрещенъ, жрецы до крайности противились тому, утверждая, что Веда предписываетъ этотъ обычай и требуетъ, чтобы чужеземные властители уважали его. Но на самомъ дѣлѣ, какъ доказалъ профессоръ Уильсонъ, они извращали смыслъ священной Веды для поддержанiя обряда, укоренившагося вслѣдствiе продолжительнаго суевѣрiя, но нисколько не предписаннаго преданiями индусской вѣры. Древнiе погребальные обряды браминовъ были подробно описаны, на основанiи санскритскихъ источниковъ, профессоромъ Максомъ Мюллеромъ. Согласно съ ними, вдова должна быть положена на костеръ вмѣстѣ съ трупомъ своего мужа, а если онъ былъ воинъ, то съ нимъ кладется и его лукъ. Но затѣмъ зять или усыновленный прiемышъ, или старый слуга должны свести вдову обратно, говоря при этомъ: „встань, женщина, вернись въ мiръ жизни; ты уснула возлѣ того, котораго жизнь отошла; приди къ намъ — ты исполнила долгъ жены предъ мужемъ, который нѣкогда взялъ твою руку и сдѣлалъ тебя

[1]) Caes. Bell. Gall. VI, 19.
[2]) Hanusch, «Slaw. Mythol.», p. 145.
[3]) Strabo, XV. 1. 62; Cic. Tusc. Disp. V. 27, 78; Diod. Sic. XVII, 91; XIX, 33 и пр.; Grimm, «Verbrennen», p. 261; Renaudot, «Two Mahommedans», p 4, и у Pinkerton, vol. VII, p. 194. См. Buchanan, ibid, pp. 675, 682. Ward, «Hindoos», vol. II, pp. 298—312.

матерью!" Что же касается лука, то его ломаютъ и бросаютъ снова на костеръ; орудiя жертвоприношенiй, принадлежавшiя покойнику, должны быть также положены на костеръ и сожжены. Допуская, что позднѣйшiй обрядъ сожиганiя вдовъ есть отклоненiе отъ первоначальнаго браминскаго устава, мы имѣемъ однако нѣкоторое основанiе разсматривать этотъ обычай не какъ совершенно новое изобрѣтенiе позднѣйшаго индусскаго духовенства, а какъ возрожденiе древнихъ арiйскихъ обрядовъ, относящихся къ перiоду, еще болѣе древнему, чѣмъ Веда. Древняя церемонiя, въ ея наиболѣе отдаленной формѣ, вѣроятно, состояла въ дѣйствительномъ сожиганiи вдовы вмѣстѣ съ умершимъ мужемъ, и уже позднѣе была замѣнена, подъ влiянiемъ болѣе гуманныхъ законовъ, только внѣшнею формальностью. Въ пользу этого взгляда говоритъ существованiе древняго и строгаго запрещенiя приносить въ жертву женъ, —запрещенiя, которое, очевидно, направлено противъ существовавшаго обычая. Законъ браминовъ говоритъ, что „слѣдовать за умершимъ мужемъ запрещено. Относительно другихъ кастъ этотъ законъ можетъ и не быть соблюдаемъ" [1]). Воззрѣнiе на сожиганiе вдовъ у индусовъ, какъ на переживанiе и оживанiе, кажется мнѣ вполнѣ согласнымъ съ общей этнографической стороной вопроса. Жертвоприношенiе вдовъ встрѣчается въ различныхъ частяхъ свѣта на низкой ступени цивилизацiи, и съ этимъ вполнѣ согласно предположенiе, что этотъ обычай существовалъ и въ арiйской расѣ въ ея первобытномъ и варварскомъ состоянiи. Такимъ образомъ господство обряда сожиганiя женъ, подобнаго тому же обряду у современныхъ индусовъ, у древнихъ арiйскихъ нацiй, поселившихся въ Европѣ—у грековъ, скандинавовъ, германцевъ и славянъ—можетъ быть просто объясненъ прямымъ унаслѣдованiемъ отъ ихъ общаго древняго корня. Если эта теорiя вѣрна, то отсюда слѣдовало бы, что, несмотря на древность предписанiй Веды, послѣдняя въ этомъ вопросѣ представляетъ реформу и реакцiю противъ еще болѣе отдаленнаго и дикаго обычая дѣйствительнаго сожиганiя вдовъ, который она запрещала на дѣлѣ, но поддерживала въ символической формѣ. Исторiя религiй слишкомъ ясно показываетъ наклонность человѣческаго рода возвращаться, вопреки реформамъ, къ болѣе дикимъ и темнымъ порядкамъ прошлаго. Будучи сильнѣе и упорнѣе авторитета самой Веды, отвратительный обычай сожиганiя вдовъ могъ пережить попытку уничтоженiя его въ раннiя браманскiя времена; и англiйскiе правители, уничтожая его, истребляли, быть можетъ, остатки не только

[1]) Max Müller, Todtenbestattung bei den Brahmanen, in Zeitschr. d. deutsch. Morgenl. Ges.», vol. IX; «Chips.», vol. II, p. 34; Pictet, «Orig. Indo-Europ.», part. II, p. 526.

выродившихся индусскихъ вѣрованій, но несравненно болѣе далекіе слѣды варварства, изъ котораго развилась арійская цивилизація.

Переходя теперь отъ разсмотрѣнія души человѣка къ душамъ низшихъ животныхъ, мы должны прежде всего ознакомиться съ понятіемъ дикаря о природѣ душъ этихъ низшихъ животныхъ, понятіемъ, которое весьма отличается отъ воззрѣній цивилизованнаго человѣка. Это различіе выясняется всего рѣзче изъ слѣдующаго замѣчательнаго ряда воззрѣній, свойственныхъ дикимъ племенамъ. Дикарь говоритъ совершенно серьезно о мертвыхъ и живыхъ животныхъ, какъ о мертвыхъ и живыхъ людяхъ, приноситъ имъ дары и проситъ у нихъ прощенья, когда долженъ убивать ихъ или охотиться за ними. Сѣверо-американскій индѣецъ говоритъ съ лошадью, какъ съ разумнымъ существомъ. Нѣкоторые изъ нихъ щадятъ гремучую змѣю, боясь мести ея духа; другіе почтительно кланяются ей, какъ другу изъ міра духовъ, насыпаютъ ей на голову щепотку табаку, въ видѣ дара, затѣмъ ловятъ за хвостъ, убиваютъ съ удивительною ловкостью и уносятъ кожу, какъ трофей. Если индѣйца растерзаетъ медвѣдь, это значитъ, что животное напало на него намѣренно, въ гнѣвѣ, можетъ быть, желая отомстить за обиду, нанесенную другому медвѣдю. Когда медвѣдя убьютъ, у него просятъ прощенія и даже стараются загладить обиду, куря съ нимъ трубку мира; она вставляется ему въ пасть, на нее дуютъ и въ то же время просятъ духъ медвѣдя не мстить [1]). Въ Африкѣ кафры, охотясь за слономъ, просятъ его не раздавить и не убить ихъ; когда же онъ убитъ, начинаютъ увѣрять его, что убили его ненарочно; затѣмъ они хоронятъ его хоботъ, потому что слонъ, по ихъ понятіямъ, великій вождь, и его хоботъ есть его рука, которою онъ можетъ нанести великій вредъ. Племя Конго даже мститъ за подобное убійство мнимымъ нападеніемъ на охотниковъ, совершившихъ преступленіе [2]). Такіе обычаи весьма распространены между низшими азіатскими племенами Стіены; въ Камбоджѣ просятъ прощенія у убитыхъ ими животныхъ [3]). Айносы въ Іессо, убивъ медвѣдя, обращаются къ нему съ знаками почестей и повиновенія и затѣмъ уже вскрываютъ его трупъ [4]). Коряки, убивъ медвѣдя или волка, снимаютъ съ него кожу, надѣваютъ ее на одного изъ охотниковъ и пляшутъ вокругъ него съ пѣснями, въ которыхъ увѣряютъ звѣря, что это вина не ихъ, а какого-нибудь русскаго. Но

¹) Schoolcraft, «Indian Tribes», part. I, p. 543; part. III, pp. 229 и 520; Waitz, vol. III, pp. 191—3.
²) Klemm, «Culturgeschichte», vol. III, pp. 355, 364; Waitz, vol. II, p. 178.
³) Mouhot, «Indo-China», vol. I, p. 252.
⁴) Wood въ Tr. Eth. Soc., vol. IV, p. 36.

если убита лисица, то они берутъ ея кожу, завертываютъ трупъ въ сѣно и, смѣясь, совѣтуютъ ей отправиться къ своимъ и разсказать, какъ хорошо ее приняли и какъ ей дали даже новую одежду, вмѣсто старой [1]). Самоѣды извиняются передъ убитымъ медвѣдемъ, говоря ему, что его убили русскіе, и что его вскроетъ русскій ножъ [2]). Гольды сажаютъ убитаго медвѣдя, называютъ его господиномъ и оказываютъ ему шуточныя почести; а если поймаютъ живымъ, то держатъ въ клѣткѣ, откармливаютъ, величая „сыномъ“ и „братомъ“, потомъ убиваютъ и ѣдятъ на торжественныхъ праздникахъ [3]). На Борнео даяки, поймавъ аллигатора на багоръ, обращаются къ нему съ нѣжными и почтительными рѣчами, пока не захватятъ его ногъ, а затѣмъ насмѣшливо называютъ его „раджа“ и „дѣдушка“ [4]). Такимъ образомъ мы видимъ, что, когда дикарь побѣдитъ свой страхъ, онъ все еще сохраняетъ въ иронической формѣ почтеніе, имѣвшее своимъ источникомъ самый искренній ужасъ. До сихъ поръ норвежскій охотникъ говоритъ съ ужасомъ, что медвѣдь, напавшій на человѣка — „не христіанскій медвѣдь“.

Понятіе объ абсолютномъ психическомъ различіи между человѣкомъ и животнымъ, столь распространенное въ цивилизованномъ мірѣ, едва ли можетъ оказаться у низшихъ расъ. Люди, которымъ крики звѣрей и птицъ кажутся похожими на человѣческую рѣчь, а ихъ поступки также руководимыми мыслями, какъ и у человѣка, совершенно логично допускаютъ существованіе души у звѣрей, птицъ и пресмыкающихся, наравнѣ съ людьми. Низшая психологія должна по необходимости признавать въ животныхъ тѣ же характеристическія особенности, которыя приписываются ею человѣческой душѣ, именно: жизнь и смерть, волю и сужденіе и способность видѣть призраки въ видѣніяхъ и во снѣ. Что касается до людей, дикарей и цивилизованныхъ, которые вѣрятъ въ великое ученіе о переселеніи душъ, они не только полагаютъ, что животное можетъ имѣть душу, но думаютъ, что эта душа могла жить прежде въ человѣческомъ существѣ, такъ что животное можетъ въ дѣйствительности оказаться ихъ предкомъ или нѣкогда любимымъ другомъ. Цѣлый рядъ фактовъ, стоящихъ, какъ дорожные столбы, на пути цивилизаціи, даетъ намъ возможность прослѣдить отъ самаго начала исторію этихъ понятій о душѣ животныхъ, какъ при жизни послѣднихъ, такъ и послѣ смерти ихъ. Сѣверо-американскіе индѣйцы вѣрили, что каждое животное имѣетъ свою душу, и каждая душа — будущую жизнь; душа канад-

¹) Bastian, «Mensch», vol. III, p. 26.
²) De Brosses, «Dieux Fétiches», p. 61.
³) Ravenstein, «Amur», p. 382; T. W. Atkinson, p. 483.
⁴) St. John, «Far East», vol. II, p. 253 (Dayaks).

ской собаки отправлялась служить своему хозяину въ другой міръ; у племени Сіуксъ привилегія имѣть четыре души не ограничивалась однимъ человѣкомъ, но распространялась и на медвѣдя, наиболѣе человѣчнаго изъ животныхъ [1]). Гренландцы думали, что душу больного человѣка колдунъ можетъ замѣнить свѣжей здоровой душой зайца, оленя или ребенка [2]). Сказочники маорисовъ слышали о дорогѣ, по которой душа собаки отправляется въ Reinga — міръ умершихъ. На Мадагаскарѣ говасы знаютъ, что души животныхъ и людей, живущія на большой горѣ на югѣ, называемой Амбондромбе, выходятъ по временамъ бродить между могилами или мѣстами казни преступниковъ [3]). Камчадалы вѣрятъ, что каждое живое существо, даже самая маленькая мошка, будетъ жить вновь въ подземномъ мірѣ [4]). Въ Асамѣ кукисы полагаютъ, что душа каждаго животнаго, убитаго ими на охотѣ, или для пира, будетъ принадлежать имъ въ будущей жизни, подобно тому, какъ непріятель, убитый ими на войнѣ, будетъ ихъ рабомъ. Карены прилагаютъ ученіе о духахъ или личныхъ призракахъ, могущихъ выходить изъ тѣла и подвергаться опасностямъ, одинаково къ людямъ и къ животнымъ [5]). Зулусы говорятъ, что убитый ими рогатый скотъ оживетъ и станетъ собственностью живущихъ въ подземномъ мірѣ [6]). Когда сіамскій мясникъ, наперекоръ предписаніямъ буддизма, убиваетъ быка, прежде чѣмъ рѣзать его, онъ имѣетъ, по крайней мѣрѣ, любезность упрашивать его духъ искать болѣе счастливое мѣсто пребыванія [7]). Въ связи съ ученіемъ о переселеніи душъ, философія Пиѳагора и Платона приписываетъ низшимъ животнымъ безсмертныя души, тогда какъ другія классическія воззрѣнія признаютъ въ животныхъ только низшій разрядъ души — anima, а не человѣческій — animus. Такъ, Ювеналъ говоритъ:

Principio indulsit communis conditor illis
Tantum animas; nobis animum quoque... [8]).

Пререканія относительно психологіи животныхъ тянулись черезъ всѣ средніе вѣка до нашихъ дней и колебались между двумя крайностями: съ одной стороны стояла теорія Декарта, сводившая животныхъ на степень машинъ, съ другой — то, что Альджеръ называетъ „вѣрой, что животныя имѣютъ невещественную и безсмертную душу“. Изъ новѣйшихъ философовъ можно указать Уэслея, который думалъ, что въ будущей жизни и животныя поднимутся выше ихъ первоначальнаго физическаго и умственнаго состоянія; „ихъ ужасная наружность замѣнится первобытной красотой“, и даже можетъ случиться, что они станутъ, подобно людямъ, существами, способными къ религіи. Доводы Адама Клэрка въ пользу будущей жизни животныхъ опираются на отвлеченномъ чувствѣ справедливости: такъ какъ они не согрѣшили, а между тѣмъ раздѣляютъ страданія грѣховнаго человѣка и не могутъ наслаждаться въ настоящемъ предназначеннымъ имъ блаженствомъ, то вполнѣ разумно ожидать имъ блаженнаго состоянія въ будущей жизни [1]). Несмотря на то, что первобытное вѣрованіе въ души животныхъ все еще удерживается до нѣкоторой степени въ серьезной философіи, отношеніе образованнаго общества къ вопросу — имѣютъ ли животныя души, отличныя отъ жизни и ума, или нѣтъ, уже цѣлые вѣка клонится въ сторону скептицизма и отрицанія. Ученіе это лишилось высокаго мѣста, занимаемаго имъ нѣкогда. Первоначально оно входило въ составъ реальной, хотя и неразвитой науки; теперь оно сдѣлалось предметомъ тѣхъ легкихъ умозрительныхъ бесѣдъ, которыя до сихъ поръ играютъ видную роль въ образованномъ обществѣ; и самые сторонники этого ученія защищаютъ его съ тайнымъ сознаніемъ, что въ сущности это лишь сантиментальная нелѣпость.

Если первобытная психологія приписываетъ животнымъ душу наравнѣ съ людьми, логическимъ послѣдствіемъ такого воззрѣнія должно быть то, что племена, убивающія женъ и невольниковъ для того, чтобы ихъ души могли продолжать свои обязанности при умершемъ, должны также убивать животныхъ, чтобы и они могли продолжать свою службу покойному хозяину. Лошадь воина изъ племени Пауни убивается на его могилѣ, чтобы быть готовой, когда онъ вздумаетъ сѣсть на нее, а у команчей вмѣстѣ съ умершимъ хоронятся его любимыя лошади, любимое оружіе и трубка, чтобы они могли служить ему въ далекихъ блаженныхъ мѣстахъ охоты [2]). Въ Южной Америкѣ не только существуютъ

---

[1]) Charlevoix, «Nouv. France», vol. VI, p. 78; Sagard, Hist. du Canada», p. 497. Schoolcraft, «Indian Tribes», part. III, p. 229.
[2]) Cranz, «Grönland», p. 257.
[3]) Taylor, New Zealand, p. 271; Ellis, Madagasc., vol. I, p. 429.
[4]) Steller, Kamtschatka, p. 269.
[5]) Stewart, «Kukis»; Cross, «Karens», l. c.; Mason, Karens, l. c.
[6]) Callaway, «Zulu Tales», vol. I, p. 317.
[7]) Low in «Journ. Ind. Archip.», vol. I, p. 426. См. Meiners, vol. I, p. 220; vol. II, p. 791.
[8]) При происхожденіи таковыхъ, общій творецъ далъ имъ только души, а намъ также и духъ. Juvenal, Sat. XV, 148.

[1]) Alger, «Future Life», p. 632; см. «Bibliography», append. II; Wesley, «Sermon on Rom», VIII, 19—22; Adam Klarke, «Commentary» на тотъ же текстъ. Это, между прочимъ, взглядъ, противоположный Беллармину, который терпѣливо давалъ себя кусать блохамъ, говоря: «нашей наградой за страданія будетъ небо, а у этихъ бѣдныхъ созданій нѣтъ ничего, кромѣ наслажденій настоящаго». Bayle.
[2]) Schoolcraft, «Indian Tribes», part. I, pp. 237, 262; part II, p. 68.

такіе же обычаи, но они доходятъ на практикѣ до весьма губительныхъ крайностей. Патагонскія племена, говоритъ Д'Орбиньи, вѣрятъ въ загробную жизнь, гдѣ ихъ ожидаетъ полное блаженство; на этомъ основаніи они хоронятъ съ покойникомъ его оружіе и украшенія, и даже убиваютъ на его могилѣ всѣхъ принадлежавшихъ ему животныхъ, чтобы онъ могъ найти ихъ въ странѣ блаженства. Такой обычай служитъ непреодолимымъ препятствіемъ для всякаго прогресса, мѣшая имъ собирать собственность и выбрать постоянное мѣсто жительства [1]). Избитыя теперь слова Попе указываютъ настоящую причину, почему собака индѣйца зарывается съ нимъ въ могилу; въ Сѣверной же Америкѣ духу собаки предстоитъ въ будущемъ еще другая обязанность. У эскимосовъ, по описанію Кранца, кладутъ голову собаки въ могилу ребенка, чтобы душа собаки, всегда умѣющей найти свой домъ, могла вести безпомощнаго ребенка къ странѣ духовъ. Согласно съ этимъ, капитанъ Скорсби нашелъ на Джемсоновой землѣ черепъ собаки въ маленькой могилѣ, вѣроятно, дѣтской. Съ другой стороны, въ отдаленныхъ областяхъ ацтековъ однимъ изъ главныхъ обрядовъ при погребеніи было убіеніе туземной собаки (techichi); ее сожигали или зарывали вмѣстѣ съ трупомъ, съ бумажной веревкой на шеѣ, и обязанность ея заключалась въ томъ, чтобы перевести умершаго черезъ глубокія воды Chiuhnahuapan по пути къ странѣ мертвыхъ [2]). У бурятъ любимую лошадь умершаго приводили къ могилѣ осѣдланною, убивали и зарывали, чтобы она могла служить хозяину [3]). Въ Тонкинѣ существовалъ обычай топить при погребеніи князей даже дикихъ животныхъ, чтобы они могли служить имъ въ будущемъ мірѣ [4]). Въ семитическомъ племени можно найти примѣръ такого же обычая у арабовъ, которые убивали на могилѣ верблюда, чтобы духъ умершаго человѣка могъ ѣздить на немъ [5]). Между европейскими націями арійской расы этотъ обычай сильно распространенъ. Такъ, воины были снабжаемы при смерти лошадьми и попонами, собаками и соколами. Описаніе обычаевъ этого рода, встрѣчающееся въ хроникахъ и легендахъ, подтверждается въ наше время находками при разрываніи кладбищъ древнихъ варварскихъ временъ. Какъ ясно выражаются въ легендахъ остатки вѣрованій дикарей, можно видѣть изъ ливонскаго сказанія XIV

[1]) D'Orbigny, «L'Homme Américain», vol. I, p. 196; vol. II, pp. 23, 78 Falkner, «Patagonia», p. 118.

[2]) Egede, «Greenland», p. 152; Cranz, p. 301; см. Nilsson, p. 140. Torquemada, «Monarquia Indiana», XIII, ch. 47; Clavigero, «Messico», vol. II, p. 94—6.

[3]) Georgi, «Reise im Russ. R.», vol. I, p. 312.

[4]) Baron, «Tonquin», въ Pinkerton, vol. IX, p. 701.

[5]) W. G. Palgrave, «Arabia», vol. I, p. 10; Bastian, «Mensch», vol. II, p. 334; Waitz, vol. II, p. 519 (Gallas).

столѣтія, которое описываетъ, какъ мужчины и женщины, рабы, овцы, быки и различные предметы были сожигаемы съ покойникомъ, который долженъ былъ придти въ область вѣчной жизни и найти здѣсь, вмѣстѣ съ своими рабами и домашними животными, мѣсто блаженства и безсмертія [1]). Эти обычаи, какъ часто случается, можно прослѣдить по ихъ переживаніямъ. Монголы, которые прежде убивали верблюдовъ и лошадей при погребеніи ихъ хозяина, замѣнили теперь эту форму жертвоприношенія тѣмъ, что приносятъ домашнихъ животныхъ въ даръ ламамъ [2]). Индусы приносятъ въ даръ браминамъ черную корову, чтобы обезпечить переходъ чрезъ Вайтарани, рѣку смерти — и часто умираютъ, схватясь за хвостъ коровы, какъ будто хотятъ переплыть рѣку по способу пастуховъ [3]). Въ числѣ вѣрованій сѣверной Европы упоминается, что человѣкъ, отдавшій корову бѣдному, найдетъ корову на томъ свѣтѣ, чтобы перевезти его чрезъ мостъ Смерти; а обычай вести корову въ погребальной процессіи, говорятъ, удержался до настоящаго времени [4]). Вѣроятно, всѣ эти обычаи сродны между собою, какъ связанные съ древними погребальными жертвоприношеніями; переживаніе обычая убивать лошадь воина у его могилы еще болѣе поразительно. Сентъ-Фуа еще давно представилъ сильныя доказательства существованія этого обычая во Франціи. Описывая, какъ при погребеніи Карла VI вели за гробомъ его лошадь, и четыре гайдука (valets de pied), всѣ въ черной одеждѣ, съ обнаженными головами, держали углы чепрака, онъ припоминаетъ по этому случаю обычай убивать и хоронить лошадей и слугъ при погребеніи дохристіанскихъ королей. Чтобы это сближеніе не показалось читателю страннымъ, онъ говоритъ о вещахъ и лошадяхъ, присланныхъ въ даръ Парижу въ 1329 году, о лошадяхъ, которыхъ Эдуардъ III подарилъ для похоронъ короля Іоанна въ Лондонѣ, и о погребальной церемоніи Бертрана Дюгесклена въ Сенъ-Дени въ 1389 году, когда лошади были принесены въ жертву, при чемъ епископъ Оксерскій сначала возложилъ руки на ихъ головы, затѣмъ онѣ были убиты [5]). Въ Германіи дѣйствительныя жертвоприношенія совершались почти на па-

[1]) Grimm, «Verbrennen der Leichen». Любопытное сходство въ обычаѣ отрѣзыванія головы курицы при похоронахъ замѣчается у племени Іоруба въ З. Африкѣ (Burton, «W. and W.», p. 220), чувашей въ Сибири (Castren, «Finn. Myth.», p. 120) и древнихъ русскихъ (Grimm, «Verbennen», p. 254).

[2]) Bastian, «Mensch», vol. II, p. 335.

[3]) Colebrooke, «Essays», vol. I, p. 177; Ward, «Hindoos», vol. II, pp. 62, 284, 331.

[4]) Mannhardt, «Götterwelt der Deutschen», vol. I, p. 319.

[5]) Saint-Foix, «Essais historiques sur Paris», въ «Oeuvres Comp.», Maestricht, 1778, vol. IV, 150.

мяти людей, живущихъ до нашего времени. Кавалерійскій генералъ графъ Фридерикъ Казиміръ Боосъ фонъ-Вальдекъ былъ похороненъ въ Трирѣ въ 1781 г., согласно обрядамъ Тевтонскаго ордена; лошадь его вели за гробомъ, и когда послѣдній опустили въ могилу, лошадь убили и зарыли вмѣстѣ съ нимъ [1]). Это, быть можетъ, послѣдній случай подобнаго жертвоприношенія, совершеннаго торжественнымъ образомъ въ Европѣ. Но трогательный обычай вести при похоронахъ военныхъ людей ихъ осѣдланныхъ и взнузданныхъ лошадей сохранился и до сихъ поръ, какъ остатокъ суроваго религіознаго обряда, исчезнувшаго на вѣки.

Такъ какъ растенія раздѣляютъ съ животными явленія жизни и смерти, здоровья и болѣзни, то довольно естественно было приписать имъ также нѣкоторый родъ души. И дѣйствительно, понятіе о растительной душѣ, одинаково свойственной и растеніямъ и болѣе высокимъ организмамъ, надѣленнымъ, сверхъ того, животной душой, было весьма распространено въ философіи среднихъ вѣковъ и до сихъ поръ не совсѣмъ еще забыто натуралистами. Но на низшихъ ступеняхъ культуры,—по крайней мѣрѣ въ очень обширной области земного шара,—душа растеній отожествлялась въ болѣе сильной степени съ душою животныхъ. Жители острововъ Товарищества приписывали, повидимому, varua, безсмертную душу, или духъ, не только людямъ, но и растеніямъ и животнымъ [2]). Даяки на островѣ Борнео не только полагаютъ, что люди и животныя обладаютъ жизненнымъ началомъ, удаленіе котораго отъ тѣла причиняетъ болѣзнь, а иногда и смерть, но они приписываютъ даже рису „samangat padi“, духъ риса, и совершаютъ особыя торжества, чтобы удержать эту душу у себя, чтобы жатва была хороша [3]). Карены говорятъ, что растеніе, подобно людямъ и животныхъ, имѣетъ свое là (kelah); и здѣсь духъ плохо растущаго риса призывается обратно, подобно человѣческому духу, покинувшему тѣло во время болѣзни. Ихъ заклинанія при этой церемоніи были записаны, и я привожу часть ихъ: „О, приди, душа риса! Вернись на поле, вернись къ рису!.. Приди съ запада, приди съ востока! Изъ горла птицы, изъ рта обезьяны, изъ хобота слона!.. Изъ всѣхъ хлѣбныхъ амбаровъ! О душа риса, вернись къ рису“ [4]). Есть основаніе думать, что ученіе о душахъ растеній имѣетъ

[1]) J. M. Kemble, «Horae Ferales», p. 66.
[2]) Mœrenhout, «Voyage aux Iles du Grand Ocean», vol. I, p. 430.
[3]) St. John, «Far East», vol. I, p. 187.
[4]) Mason, «Karens», въ Journ. As. Soc. Bengal, 1865, part. II, p, 202; Cross въ «Journ. Amer. Orient. Soc.», vol. IV, p. 309. См. сравненіе воззрѣній сіамцевъ и малайцевъ: Low въ «Jorn. Ind. Arch.», vol. I, p. 340.

глубокіе корни въ умственной исторіи юговосточной Азіи, но что оно въ значительной степени было вытѣснено вліяніемъ буддизма. Изъ книгъ буддистовъ оказывается, что въ древнія времена ихъ религіознаго ученія существовало много споровъ о томъ, имѣютъ ли деревья душу, и позволительно ли по закону рубить ихъ. Правовѣрный буддизмъ рѣшилъ вопросъ противъ существованія древесныхъ душъ, и слѣдовательно противъ опасенія наносить имъ вредъ; онъ призналъ, что деревья не имѣютъ ни ума, ни чувствующаго начала, хотя и допустилъ, что нѣкоторые dewa, или духи, живутъ въ тѣлѣ деревъ и говорятъ оттуда. Буддисты разсказываютъ также про одну еретическую секту, которая сохраняла древнее вѣрованіе въ дѣйствительную, одушевленную жизнь деревьевъ, и въ связи съ этимъ можно припомнить нѣсколько сомнительное описаніе Марко Поло о нѣкоторыхъ суровыхъ индѣйцахъ, не хотѣвшихъ рвать зеленую траву изъ-за подобнаго убѣжденія. Сюда же относятся и нѣкоторыя другія описанія позднѣйшихъ путешественниковъ. Говоря вообще, вопросъ о душахъ растеній весьма теменъ, вслѣдствіе того, что низшія расы не имѣютъ опредѣленныхъ мнѣній въ этомъ случаѣ, а намъ слишкомъ трудно прослѣдить ихъ [1]). Въ этомъ случаѣ намъ недостаетъ такихъ указаній, какія мы нашли въ погребальныхъ церемоніяхъ, этихъ драгоцѣнныхъ источникахъ для многихъ отдѣловъ древней психологіи, такъ какъ дикари не считали нужнымъ посылать растенія на службу умершему [2]). Впрочемъ, мы еще встрѣтимся съ двумя группами фактовъ, близко относящимися къ этому предмету. Съ одной стороны, ученіе о переселеніи душъ признаетъ въ широкихъ размѣрахъ возможность перехода человѣческихъ душъ въ деревья и даже мелкія растенія, съ другой—вѣрованіе въ древесныхъ духовъ и обычай почитанія деревьевъ предполагаютъ уже представленія, болѣе или менѣе совпадающія съ понятіемъ о древесной душѣ, когда, напр., классическая гамадріада умираетъ вмѣстѣ съ своимъ деревомъ, или когда таленъ, въ юго-восточной Азіи, полагая, что въ каждомъ деревѣ живетъ демонъ или духъ, обращается къ нему съ молитвами, прежде чѣмъ начинаетъ рубить его.

Въ этихъ предѣлахъ нѣкоторыя подробности примитивной анимистической философіи не совершенно еще чужды даже современному ученому. Первобытный взглядъ на души людей и животныхъ, который мы встрѣчаемъ въ вѣрованіяхъ или дѣйствіяхъ людей, стоящихъ на низшей

[1]) Hardy, «Manual of Budhism,», pp. 291, 443; Bastian, «Oestl. Asien», vol. I, p. 184; Marco Polo, book. III, ch. XXII; Meiners, vol. I, p. 215; vol. II, p. 799.
[2]) Послѣ того указанія относительно малайцевъ сдѣланы были Вилькеномъ Wilken, «Het Animisme bij den Volken van den Indischen Archipel», p. 104.

и средней ступени культуры, такъ еще близокъ къ современной цивилизованной мысли, что даже тѣ, которые считаютъ это ученіе ложнымъ, и обряды, относящіеся къ нему, смѣшными, могутъ еще ясно понимать, что эти вещи въ самомъ дѣлѣ могли быть предметомъ самаго строгаго и серьезнаго убѣжденія. И самое понятіе объ отдѣльной душѣ или духѣ, какъ причинѣ жизни растеній, не до такой степени противорѣчитъ нашимъ обычнымъ понятіямъ, чтобы мы не могли понимать его. Но теорія душъ въ низшей культурѣ идетъ дальше этихъ предѣловъ и принимаетъ форму крайне странную для современнаго ума. Нѣкоторыя изъ развитыхъ дикихъ расъ вѣруютъ съ совершенною опредѣленностью (а другія дикія и варварскія расы болѣе или менѣе приближаются къ нимъ въ этомъ отношеніи) въ существованіе отдѣльной души или духа въ палкѣ, камнѣ, оружіи, лодкѣ, пищѣ, одеждѣ, украшеніяхъ и др. предметахъ, которые кажутся намъ не только не одушевленными, но даже безжизненными.

Впрочемъ, какъ бы странны ни казались намъ подобныя понятія на первый взглядъ, если мы сдѣлаемъ небольшое усиліе надъ собой, чтобы стать на умственную точку зрѣнія нецивилизованнаго племени, и станемъ смотрѣть на теорію душъ ихъ глазами, то едва ли найдемъ ее совершенно неразумной. При разборѣ происхожденія миѳовъ, я уже привелъ нѣкоторыя указанія о первобытномъ состояніи ума, въ которомъ личность и жизнь приписываются не только людямъ и животнымъ, но и вещамъ. Я показалъ, что предметы безжизненные, съ нашей точки зрѣнія, напр., рѣки, камни, деревья, оружіе и т. д., считаются у дикарей живыми разумными существами, съ которыми они говорятъ, которыхъ почитаютъ и даже наказываютъ за сдѣланное ими зло. Юмъ, „Естественная Исторія Религіи“ котораго, быть можетъ, болѣе всякаго другого сочиненія, послужила источникомъ новѣйшихъ мнѣній относительно развитія религіи, дѣлаетъ замѣчаніе о вліяніи этой олицетворяющей стадіи мысли. У людей повсемѣстно существуетъ склонность считать всѣ существа подобными имъ самимъ, и переносить на каждый предметъ эти качества, съ которыми они близко знакомы, и которыя они вполнѣ сознаютъ... Неизвѣстныя причины, постоянно занимающія ихъ мысли и всегда являющіяся въ одномъ и томъ же видѣ, предполагаются всѣ вполнѣ однородными. Еще недавно мы приписывали имъ мысль, разумъ и страсть, а иногда даже члены и образы людей, чтобы усилить ихъ сходство съ нами. Огюстъ Контъ пытался даже подвести подобное состояніе ума подъ строгое опредѣленіе; онъ назвалъ его состояніемъ „чистаго фетишизма, характеризующагося свободнымъ и непосредственнымъ примѣненіемъ нашей врожденной склонности видѣть во всѣхъ

внѣшнихъ предметахъ, естественныхъ и искусственныхъ, существа, одушевленныя жизнью, аналогичной съ нашей по своему существу, но измѣняющейся по силѣ“ [1]). Наше пониманіе низшихъ ступеней умственной культуры зависитъ въ значительной степени отъ полноты, съ которою мы можемъ оцѣнить эти первобытныя дѣтскія представленія, и въ этомъ отношеніи лучшимъ руководителемъ для насъ можетъ служить воспоминаніе о нашемъ собственномъ дѣтствѣ. Кто припомнитъ, что и для него палки, стулья и игрушки были живыми лицами, тотъ легко пойметъ, какъ дѣтская философія человѣческаго рода могла распространять понятіе о жизненности на вещи, которыя современная наука признаетъ безжизненными предметами. Такимъ образомъ одна, и самая главная, часть низшаго анимистическаго ученія по отношенію къ душѣ предметовъ становится понятною. Для полнаго пониманія этого ученія необходимо представленіе о душѣ не только какъ о жизни, но и въ формѣ призрака или привидѣнія. Впрочемъ, развитіе этой мысли не представляетъ большого затрудненія, потому что факты, даваемые снами и видѣніями, приложимы къ духамъ предметовъ совершенно такъ же, какъ и къ человѣческимъ призракамъ. Каждый, кто бывалъ въ лихорадкѣ, каждый видѣвшій когда-либо сонъ, видалъ призраки предметовъ наравнѣ съ призраками людей. Какъ же можемъ мы обвинять дикаря въ безуміи, когда онъ кладетъ въ основу своихъ философскихъ и религіозныхъ понятій свидѣтельство своихъ собственныхъ чувствъ? Понятіе это вполнѣ выражается въ его разсказахъ о духахъ, которые никогда не являются нагими, но всегда одѣтыми и даже вооруженными. Очевидно, должна существовать душа и для одежды, и для оружія, если духъ человѣка является вмѣстѣ съ ними. Въ самомъ дѣлѣ, воззрѣнія дикарей явятся намъ даже въ довольно выгодномъ свѣтѣ, если мы сравнимъ ихъ крайне анимистическое развитіе съ народными суевѣріями цивилизованныхъ странъ относительно духовъ и природы человѣческой души. Когда тѣнь отца Гамлета является вооруженной съ головы до ногъ,

„Such was the very armour he had on
When he the ambitious Norway combated“ [2]).

Мы видимъ, какъ характеристическую черту разсказовъ о духахъ въ цивилизованномъ и дикомъ мірѣ, что тѣни умершихъ всегда являются одѣтыми и притомъ въ ту самую одежду, которую носили при жизни. Слухъ и зрѣніе одинаково свидѣтельствуютъ въ пользу существованія

---

[1]) Hume, «Nat. Hist. of Bel.», see. II; Comte, «Philosophie Positive», vol. V, p. 30.

[2]) Таково было его вооруженіе, когда онъ побѣдилъ честолюбиваго норвежца.

призраковъ вещей; звукъ цѣпей у привидѣній и шорохъ ихъ одежды упоминаются повсюду въ литературѣ, относящейся къ этому предмету. Мы встрѣчаемъ вполнѣ точное описаніе всѣхъ аттрибутовъ привидѣнія, какъ въ разсказахъ дикарей, по понятіямъ которыхъ духъ и его одежда представляютъ нѣчто реальное и объективное, такъ и въ современной научной теоріи, по которой и духъ, и его одежда суть продукты чисто субъективные и воображаемые. Но у необразованнаго человѣка нашего времени, который не знаетъ о призракахъ вещей, или отвергаетъ ихъ, сохранилось вѣрованіе лишь въ призраки людей; мы находимъ здѣсь смѣшанное понятіе, которому не достаетъ ни логики вѣрованій дикаря, ни логики теорій цивилизованнаго философа.

Изъ низшихъ человѣческихъ расъ три сохранили съ особенной ясностью и опредѣленностью вѣру въ душу предметовъ. Это—алгонкинскія племена, занимающія обширное пространство въ Сѣв. Америкѣ, туземцы острововъ Фиджи и карены въ Бирмѣ. Индѣйцы Сѣв. Америки, по описанію патера Шарльвуа, считаютъ душу тѣнью или одушевленнымъ образомъ тѣла, и, какъ логическое послѣдствіе этого убѣжденія, все на свѣтѣ является въ ихъ глазахъ одушевленнымъ. Миссіонеру этому особенно много приходилось говорить съ алгонкинами, а у одного изъ ихъ племенъ—Оджибва—Китингъ нашелъ даже убѣжденіе, что душами обладаютъ не только люди и животныя, но и неорганическіе предметы, какъ, напр., котлы и т. п. Въ той же мѣстности, по описанію патера Лежена, существовало въ XVII столѣтіи вѣрованіе, что души не только людей и животныхъ, но и топоровъ и котловъ, должны переходить чрезъ воду на пути къ Великому Селенію, гдѣ садится солнце [1]). Интересное совпаденіе съ этой странной идеей имѣютъ, по описанію Маринера, вѣрованія фиджійцевъ: „если умираетъ животное или растеніе, душа его немедленно отправляется къ Болоту; если камень или другая какая-нибудь вещь будутъ разломаны, то наградой имъ служитъ также безсмертіе; и даже искусственные предметы пользуются одинаковымъ счастьемъ съ людьми, свиньями и корнями ямса. Если топоръ или ножъ станутъ негодными вслѣдствіе долгаго употребленія или изломаются, ихъ души немедленно отлетаютъ для служенія богамъ. Если домъ будетъ разрушенъ какимъ бы то ни было путемъ, безсмертная часть его находитъ вѣчное мѣсто на равнинахъ Болоту. Въ подтвержденіе этого ученія фиджійцы показываютъ вамъ на одномъ изъ своихъ острововъ родъ естественнаго колодца или глубокой ямы въ землѣ; на

[1]) Charlevoix, vol. VI, p. 74; Kaeting, «Longs Exp.», vol. II, p. 154; Le Jeune, «Nouvelle France», p. 59; также Waitz, vol. III, p. 199. Gregg, «Commerce of Prairies“, vol. II, p. 244. См. Addisson № 56 «Spectator».

днѣ этого колодца бѣжитъ ручей, въ которомъ можно ясно видѣть души мужчинъ и женщинъ, растеній и животныхъ, палокъ и камней, лодокъ и домовъ, и всевозможную утварь этого бреннаго міра, плавающими или перемѣшанными какъ попало на своемъ пути къ странѣ безсмертія“. Цѣлымъ поколѣніемъ позднѣе достопочтенный Т. Уильямсъ, замѣчая, что не всѣ фиджійцы вѣрятъ въ отправленіе животныхъ или неодушевленныхъ вещей въ страну духовъ Мбулу, подтверждаетъ, тѣмъ не менѣе, древнее преданіе о томъ: „люди, которые будто бы видѣли души лодокъ, домовъ, растеній, горшковъ и другихъ вещей плавающими съ прочими остатками этого бреннаго міра въ потокѣ Ковандра, несущемъ ихъ въ страну безсмертія, разумѣется, вѣрятъ этому. Точно также вѣрятъ въ это преданіе и люди, видѣвшіе слѣды ногъ, оставленные у того же колодца духами собакъ, свиней и т. д.“ [1]). Вѣрованія кареновъ описаны достопочтеннымъ Е. Б. Кроссомъ въ слѣдующихъ словахъ: „каждому предмету приписываютъ свою kelah; топоры и ножи, деревья и растенія всѣ имѣютъ особую „kelah“. „Каренъ съ своимъ топоромъ и рѣзакомъ можетъ продолжать строить домъ, срѣзывать рисъ и заниматься обычными дѣлами послѣ смерти такъ же, какъ и при жизни“ [2]).

Подобно тому, какъ многія расы совершаютъ погребальныя жертвоприношенія людей и животныхъ, чтобы отправлять ихъ души на службу умершему, точно также племена, придерживающіяся вѣры въ душу предметовъ, вполнѣ раціонально приносятъ въ жертву вещи, чтобъ передать ихъ покойнику. У алгонкинскихъ племенъ приношеніе вещей въ даръ умершему было обычнымъ обрядомъ; мы читаемъ, напр., что трупъ воина хоронятъ обыкновенно съ ружьемъ, палицей, трубкой и краской, которую они употребляютъ на войнѣ, при чемъ къ нему обращаются съ рѣчью относительно предстоящаго ему пути; точно также женщинъ хоронятъ съ домашней утварью и ремнемъ для ношенія вѣчной ноши ея тягостной жизни. Цѣль подобныхъ жертвоприношеній—передача души или призрака предмета во владѣніе покойника—ясно видна изъ описанія патера Лаллемана еще въ 1623 г. Индѣйцы, погребая котлы, мѣха и т. д. вмѣстѣ съ тѣлами умершихъ, говорили, что тѣла этихъ предметовъ остаются, но души ихъ отходятъ къ умершимъ, которымъ онѣ прежде служили. Представленіе это наглядно выражено въ слѣдующемъ преданіи или миѳѣ Ожибвеевъ: Гитши-Гаузини былъ вождь, жившій на

[1]) Mariner, «Tonga Is», vol. II, p. 129. Williams, «Fiji», vol. I, p. 242. Подобныя же понятія существуютъ и у отаитянъ, Cook's 3-rd Voyage, vol. II, p. 166.

[2]) Cross, l. c., p. 309, 313; Mason, l. c., p. 202. Cp. Meiner, vol. I, p. 144; Castrén, «Finn. Myth.», pp. 161—3.

берегахъ Верхняго Озера. Однажды, послѣ нѣсколькихъ дней болѣзни, онъ, повидимому, умеръ. Онъ былъ искуснымъ охотникомъ и выражалъ желаніе, чтобъ послѣ его смерти его прекрасное ружье было похоронено вмѣстѣ съ нимъ. Но такъ какъ нѣкоторые изъ приближенныхъ не считали его дѣйствительно умершимъ, то его тѣло оставалось непогребеннымъ. Вдова не отходила отъ него четыре дня; на пятый онъ вернулся къ жизни и разсказалъ слѣдующее. Его духъ, говорилъ онъ, странствовалъ послѣ смерти по широкой дорогѣ умершихъ къ странѣ блаженства, черезъ обширные луга, покрытые роскошной травой, и великолѣпныя рощи, гдѣ пѣли хоры безчисленныхъ птицъ. Наконецъ, съ вершины холма онъ увидалъ городъ мертвыхъ, лежащій вдали въ туманѣ, сквозь который блестѣли далекія озера и рѣки. Онъ встрѣчалъ стада красивыхъ оленей, лосей и другой дичи, которая безъ всякаго страха бродила возлѣ дороги. Но у него не было ружья, и, припомнивъ, какъ онъ просилъ своихъ друзей положить съ нимъ ружье въ могилу, онъ вернулся домой, чтобы взять его. Тутъ онъ встрѣчался лицомъ къ лицу съ цѣлыми вереницами мужчинъ, женщинъ и дѣтей, идущихъ къ городу мертвыхъ; они были нагружены ружьями, трубками, домашней утварью, съѣстными припасами и другими предметами. Женщины несли корзины и раскрашенныя весла, а мальчики держали въ рукахъ разукрашенныя палицы и свои луки и стрѣлы, подарки друзей. Отказавшись отъ ружья, которое предложилъ ему слишкомъ тяжело нагруженный путешественникъ, духъ Гитши-Гаузина вернулся домой за своимъ собственнымъ и, наконецъ, достигъ мѣста, гдѣ онъ умеръ. Но здѣсь его взоры были поражены видомъ громаднаго костра, окружавшаго его, и найдя, что пламя закрываетъ ему путь со всѣхъ сторонъ, онъ отчаяннымъ прыжкомъ прорвался сквозь огонь и проснулся отъ забытья. Окончивъ свой разсказъ, Гитши-Гаузини далъ слушателямъ слѣдующій совѣтъ—не погребать столько грузныхъ вещей съ умершими, потому что это задерживаетъ ихъ путешествіе къ странѣ покоя. Почти каждая встрѣченная имъ душа горько жаловалась на свою ношу. Было бы разумнѣе, говорилъ онъ, класть въ могилу только такія вещи, которыя особенно были дороги умершему, или которыя онъ именно просилъ похоронить вмѣстѣ съ нимъ [1]).

Столь же опредѣленную цѣль имѣютъ фиджійцы, когда они умершему начальнику, вымазанному масломъ, раскрашенному и разодѣтому, какъ при жизни, кладутъ тяжелую палицу возлѣ правой руки, въ ко-

[1]) Schoolkraft, «Indian Tribes», part. II, p. 68; «Algic Res», vol. II, p. 128; Lallemant въ Rel. des Jésuites dans la nouvelle France, 1626, p. 3.

торой онъ держитъ одинъ или нѣсколько великолѣпно украшенныхъ и весьма цѣнныхъ „китовыхъ зубовъ". Палица должна служить защитой противъ непріятелей, ожидающихъ его душу на пути къ Мбулу, чтобъ убить и съѣсть ее. Разсказываютъ, что одинъ фиджіецъ, взявшій палицу изъ могилы товарища, отвѣчалъ на замѣчаніе стоявшаго тутъ же миссіонера: „душа палицы уже ушла вмѣстѣ съ нимъ". Назначеніе китовыхъ зубовъ слѣдующее: по дорогѣ въ страну умершихъ возлѣ уединенной горы Такивелеявы стоитъ призрачный пандапусъ, и душа умершаго человѣка должна бросить душу китоваго зуба въ это дерево. Попавъ въ него, она должна взойти на холмъ и ожидать появленія душъ своихъ убитыхъ женъ [1]). Погребальные обряды кареновъ заканчиваютъ описываемую группу. У нихъ сохранились еще, повидимому, остатки дѣйствительныхъ жертвоприношеній людей и животныхъ; такъ, у могилы важнаго лица привязывается невольникъ и лошадь, которые при этомъ всегда убѣгали, послѣ чего невольникъ становился свободнымъ. Кромѣ того, обычай класть съѣстные припасы, утварь и оружіе, цѣнныя, золотыя и серебряныя украшенія возлѣ покойника распространенъ у нихъ повсемѣстно [2]).

Приношеніе какого-либо имущества въ даръ умершему представляетъ одинъ изъ самыхъ распространенныхъ религіозныхъ обычаевъ на земномъ шарѣ. Но имѣемъ ли мы на этомъ основаніи право предположить, что всѣ люди, отдающіе или уничтожающіе какія-либо вещи при погребальныхъ церемоніяхъ, вѣрятъ, что предметы обладаютъ душой, которая переходитъ къ умершему? Я думаю, что нѣтъ. Извѣстно положительно, что существуютъ народы, не признающіе подобной теоріи и между тѣмъ приносящіе дары умершимъ. Чувство привязанности къ умершему или символизмъ, отвращеніе отъ воспоминанія о смерти, которое заставляетъ оставшихся въ живыхъ уничтожать все, что можетъ возбуждать страшную мысль, желаніе не касаться имущества умершаго человѣка, мысль, что странствующій духъ можетъ находить удовольствіе или пользу въ этихъ дарахъ, оставленныхъ для него, все это составляетъ вѣроятныя или дѣйствительныя побудительныя причины этихъ обрядовъ [3]). Но, допустивъ все это, мы, тѣмъ не менѣе, най-

[1]) Williams; «Fiji», vol. I, pp. 188, 243, 246; Alger, p. 82; Seemann, «Viti», p. 229.

[2]) Journ. Ind. Archip., new series, vol. II, p. 421.

[3]) Относительно случаевъ, въ которыхъ страхъ или добровольное отреченіе кладутся въ основу обычая покидать имущество умершаго, см. Humboldt and Bonpland, vol. V, p. 627; Dalton, «Journ. As. Soc. Bengal» 1866, part. II, p. 191 и пр. Earl. «Papuans», p. 108; Callaway, «Rel. of Amazulu», p. 13. Egede, «Greenland» p. 151; Cranz, p. 301; Loskiel, «Ind. N. A.», part. I, p. 64 и 76.

демъ причины заключить, что многіе народы, у которыхъ ученіе о предметныхъ душахъ не установлено съ такою ясностью, какъ у алгонкиновъ, фиджійцевъ и кареновъ, признаютъ его однако съ большей или меньшей опредѣленностью. Я получилъ болѣе довѣрія къ этому взгляду съ тѣхъ поръ, какъ узналъ, что Альджеръ, американскій изслѣдователь, придерживается его, хотя и съ нѣкоторыми ограниченіями. Въ своемъ сочиненіи „A Critical History of the Doctrine of a Future Life" онъ разобралъ этнографію этого предмета съ замѣчательнымъ знаніемъ и проницательностью: „умъ варваровъ,— пишетъ онъ,—повидимому, находится вообще подъ вліяніемъ мысли, что каждый предметъ имѣетъ душу подобно человѣку... Обычай хоронить или сжигать предметы вмѣстѣ съ умершими людьми возникъ, вѣроятно, по крайней мѣрѣ въ нѣкоторыхъ случаяхъ, изъ предположенія, что каждая вещь имѣетъ свою тѣнь (manes)" [1]). Далѣе является полезнымъ разсмотрѣть вкратцѣ предметъ погребальныхъ приношеній, по отношенію его къ этому интересному вопросу первобытной психологіи.

Общій обзоръ погребальныхъ жертвоприношеній на земномъ шарѣ ясно долженъ показать, что одна изъ наиболѣе обычныхъ побудитель-

Уничтоженіе и покиданіе всего имущества покойника можетъ, хотя и не съ положительной увѣренностью, быть объяснено страхомъ или отреченіемъ; но эти побужденія не могутъ играть роли въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ только часть имущества приносится въ жертву, или гдѣ новые предметы пріобрѣтаются исключительно съ этою цѣлью; здѣсь разумными побужденіями является заботливость о пользѣ умершаго. Разрушеніе или уничтоженіе вещей нисколько не мѣшаетъ тому или другому объясненію; онѣ могутъ быть просто уничтожены, или съ цѣлью отправить душу предмета въ другой міръ, подобно тому, какъ убиваютъ человѣка, чтобы освободить его душу. Случаи разбиванія посуды и орудій упомянуты въ Journ. Ind. Arch., vol. I, p. 325 (Минтира); Grey, «Australia», vol. I, p. 332; J. F. Moore, Vocab. W. Australia, p. 13 (австралійцы); Markham, Tr. Eth. Soc., vol. III, p. 188 (Тикуна); St. John, vol. I, p. 68 (даяки); Ellis, «Madagascar», vol. I, p. 254; Schoolcraft, «Indian Tribes», part. I, p. 84 (Аппалачикола); D. Wilson, «Prehistoric Man», vol. II, p. 196 (N. A. J. и древнія могилы въ Англіи). Что касается обычаевъ, гдѣ вещи приносятся въ даръ умершимъ и затѣмъ берутся назадъ, то здѣсь побудительныя причины весьма не ясны. См. Spix and Martius, vol. I, p. 383. Martius, vol. I, p. 485 (бразильскія племена). Moffat. «S. Africa», p. 308 (бечуаны); Journ. Ind. Arch., vol. III, p. 149 (каяны).

[1]) Alger, «Future Life», p. 81. Онъ даетъ, однако, символическое значеніе обрядамъ виннебаговъ, которые зажигаютъ на могилѣ огни, чтобы держать каждую ночь наготовѣ походные костры во время путешествія души (Scholocraft, Ind. Tr., vol. IV, p. 55; эта мысль встрѣчается у Лонгфелло въ поэмѣ Hiawatha, XIX). Я согласенъ съ д-ромъ Бринтономъ (Myths of New World, p. 241), что искать глубокаго символическаго значенія въ этихъ простыхъ ребяческихъ обрядахъ не имѣетъ смысла. Подобный же обычай существовалъ у ацтековъ (Clavigero, vol. II, p. 94). Минтиры зажигаютъ огни на могилѣ, чтобы духъ могъ грѣться (Journ. Ind. Arch., vol. I, p. 325). См. p. 271 и ср. Martius, vol. I, p. 491.

ныхъ причинъ въ этомъ случаѣ есть болѣе или менѣе опредѣленное желаніе доставить удовольствіе умершему, или изъ любви къ нему, или изъ страха прогнѣвить его. Какимъ образомъ подобное желаніе могло принять эту практическую форму—мы можемъ угадать до нѣкоторой степени, такъ какъ намъ не чуждо еще то состояніе ума, изъ котораго погребальныя жертвоприношенія естественно могли возникнуть. Человѣкъ, правда, умеръ, но можно еще представить себѣ его живымъ, взять его холодную руку, говорить съ нимъ, поставить его стулъ у стола, положить съ нимъ въ гробъ полные значенія сувениры, бросить цвѣты на его гробъ, класть вѣнки иммортелей на его могилу. Сидъ можетъ быть посаженъ на Бабіеку и, съ своимъ мечомъ Тизоной въ рукахъ, стоять въ бою передъ невѣрными, какъ при жизни. Обѣдъ умершаго короля можетъ быть поданъ ему по обычаю, хотя камергеръ долженъ объявить, что сегодня король не желаетъ кушать. Такое дѣтское игнорированіе смерти, такое дѣтское желаніе увѣрить себя, что умершіе могутъ продолжать дѣйствовать, какъ и прежде, должны были заставить дикарей хоронить вмѣстѣ съ покойнымъ родственникомъ оружіе, одежду и украшенія, служившія ему при жизни, заботиться объ его пищѣ, класть сигару въ его ротъ передъ окончательнымъ погребеніемъ, класть игрушки въ гробъ ребенка. Еще одинъ шагъ, и разумъ долженъ былъ возвести эту слѣпую фантазію на степень логическаго сужденія. Положимъ, человѣкъ умеръ, и его душа вышла изъ него; въ такомъ случаѣ, чтобы снабдить отлетѣвшую душу пищей, одеждой или оружіемъ, ихъ нужно будетъ сжечь или схоронить вмѣстѣ съ трупомъ. Все, что случается съ человѣкомъ, можетъ, по понятіямъ дикарей, случиться и съ предметомъ, лежащимъ около него и раздѣляющимъ его судьбу, хотя самый способъ, которымъ совершается передача, можетъ оставаться для него не яснымъ. Возможно, что обычай погребальныхъ жертвоприношеній у человѣка основывался въ первое время и, быть можетъ, и до сихъ поръ опирается на неясныхъ понятіяхъ и представленіяхъ, въ родѣ только что перечисленныхъ и не перешедшихъ еще въ болѣе опредѣленную и разработанную философскую теорію.

Существуютъ, однако, двѣ большія группы случаевъ погребальныхъ жертвоприношеній, которыя такъ логично ведутъ къ понятію о душахъ или духахъ предметовъ, или заключаютъ его въ себѣ, что, люди, исполняющіе эти обряды, непремѣнно должны отвѣчать въ этомъ смыслѣ на категорическій вопросъ относительно ихъ значенія. Первая группа состоитъ изъ случаевъ, гдѣ въ жертву приносятся люди и животныя, съ цѣлью отправить ихъ души въ другой міръ, и вмѣстѣ съ тѣмъ само собою приносятся въ даръ и неодушевленные предметы.

Вторая группа обнимаетъ случаи, гдѣ духи приносимыхъ въ жертву назначаются именно для перехода во владѣніе человѣческаго призрака.

Караибы, полагая, что послѣ смерти душа человѣка отправляется въ царство мертвыхъ, приносили въ жертву невольниковъ на могилѣ вождя, чтобы они могли служить ему въ новой жизни, и для этой же цѣли хоронили вмѣстѣ съ нимъ оружіе и собакъ [1]). Гвинейскіе негры убивали при похоронахъ знатнаго человѣка нѣсколькихъ женъ и невольниковъ, чтобы они могли служить ему въ другомъ мірѣ, и клали ему лучшія одежды, золотые фетиши, кораллы, бусы и другія драгоцѣнности въ гробъ съ той же цѣлью. Когда новозеландскому вождю приносили при его смерти въ жертву невольниковъ, и оплакивающее его семейство давало любимой женѣ веревку, на которой она должна была повѣситься въ лѣсу, чтобы соединиться съ своимъ мужемъ [2]),—въ этихъ случаяхъ трудно отыскать другую побудительную причину, кромѣ той, которая заставляла въ то же время снабжать умершаго оружіемъ. Точно также нельзя умственно разграничить тѣ цѣли, которыя заставляли тунгусовъ хоронить вмѣстѣ съ умершимъ его лошадь, лукъ и стрѣлы, принадлежности куренія и утварь. Въ типическомъ описаніи похоронныхъ обрядовъ древнихъ скиѳскихъ вождей, которое мы встрѣчаемъ у Геродота, разнообразное содержаніе могильнаго кургана—задушенная жена и домашніе слуги, лошади, любимыя вещи, золотая посуда — служитъ краснорѣчивымъ выраженіемъ той мысли, которая повела къ варварскому обычаю приносить въ жертву умершему живыя существа и вещи [3]). Такъ, въ древней Европѣ воинъ съ своимъ мечомъ и копьемъ, лошадью и сѣдломъ, охотникъ съ собаками, соколами, съ лукомъ и стрѣлами, женщина въ праздничномъ нарядѣ и золотыхъ украшеніяхъ зарывались вмѣстѣ въ могильномъ курганѣ. Общее назначеніе ихъ сдѣлалось однимъ изъ неоспоримыхъ достояній археологіи.

Что касается вещей, приносимыхъ въ даръ умершимъ, люди, приносящіе ихъ, даютъ себѣ самый ясный отчетъ объ ихъ судьбѣ. Несмотря на то, что предметы гніютъ въ могилѣ или сгораютъ на кострѣ, они, тѣмъ не менѣе, поступаютъ во владѣніе души умершаго, которой предназначены. Переходятъ не самые вещественные предметы, соотвѣтствующіе имъ, но призрачные образы, которые и уносятся душами умершихъ при ихъ далекомъ загробномъ странствованіи, или служатъ имъ въ мірѣ духовъ; поэтому призраки умершихъ являются иногда живымъ вмѣстѣ

[1]) J. G. Müller, «Amer. Urrelig.», p. 222, см. 240.
[2]) Bosman, «Guinea» in Pinkerton, vol. XVI, p. 430.
[3]) Georgi, «Russ. R.», vol. I, p. 266. Herodot, IV. 71. См. прим. въ Rawlinson's Tr. и пр.

съ вещами, которыя они получили въ даръ, или съ просьбой дать имъ какую-нибудь вещь, въ которой имъ было отказано. Австраліецъ беретъ свое оружіе съ собою въ рай [1]). Тасманіецъ, у котораго спросили, почему копье зарывается въ могилу умершаго, отвѣчалъ: „чтобъ сражаться, когда онъ уснетъ" [2]). Многіе гренландцы полагали, что каякъ, стрѣлы и оружіе, положенные въ могилу мужчины, ножикъ и швейныя принадлежности, положенные въ могилу женщины, будутъ служить имъ въ будущемъ мірѣ [3]). Орудія, погребаемыя вмѣстѣ съ умершими Сіусами, должны служить имъ для поддержанія жизни на томъ свѣтѣ; а краска, которую клали въ гробъ умершаго ирокеза, была назначена для того, чтобы онъ могъ явиться въ другой міръ въ приличномъ видѣ [4]). Фляжка ацтека должна была служить ему во время странствованія въ Миктланъ, страну умершихъ; сжигаемыя одежды, корзины и военныя принадлежности должны были сопровождать его и до нѣкоторой степени защищать противъ холоднаго вѣтра; они вѣрили, что приношенія тѣни умершаго воина доходили до нея въ небесныхъ долинахъ [5]). У древнихъ перуанцевъ жены умершаго принца должны были повѣситься, чтобы продолжать свои обязанности за гробомъ; кромѣ того, многіе изъ его слугъ погребались обыкновенно на его поляхъ или любимыхъ мѣстахъ отдыха, чтобы душа его, проходя по этимъ мѣстамъ, могла взять съ собой ихъ души для будущей службы. Согласно съ этими строго анимистическими понятіями, перуанцы объясняли, что побужденіе къ приношенію въ жертву умершему различныхъ вещей было то, что „они видѣли, или думали, что видѣли давно умершихъ людей, украшенныхъ тѣми предметами, которые были схоронены вмѣстѣ съ ними, и въ сопровожденіи ихъ женъ, зарытыхъ живыми въ землю" [6]).

Столь же опредѣленныя понятія о душѣ или призракѣ предметовъ встрѣчаются въ новѣйшемъ описаніи Мадагаскара, гдѣ также въ могилу зарываются вещи, которыя должны служить умершимъ. Когда умеръ царь Радама, разсказывали и твердо вѣрили, что его духъ являлся ночью въ саду его загородной резиденціи одѣтымъ въ одинъ изъ мундировъ, похороненныхъ съ нимъ, и верхомъ на одной изъ лучшихъ лоша-

[1]) Oldfield in «Tr. Eth. Soc.», vol. III, pp. 228, 245.
[2]) Bonwick, «Tasmanians», p. 97.
[3]) Cranz, «Grönland», pp. 263, 301.
[4]) Schoolcraft, «Indian Tribes», part. IV, pp. 55, 65; J. G. Müller, Amer. «Urrel.», pp. 88, 287.
[5]) Sahagun, book III. App. in Kingsborough, «Antiquities of Mexiko», vol. VII. Clavigero, vol. II, p. 94. Brasseur, vol. III, pp. 497, 569.
[6]) Cieza de Leon. p. 161; Rivero and Tschudi, «Peruvian Antiquities», pp. 186, 200.

дей, убитыхъ у его могилы [1]). Туранскія племена въ сѣверной Азіи признають, что при погребальныхъ церемоніяхъ приносятъ въ даръ лошадей, сани, одежду, топоры, котлы, кремень, огниво и трутъ, мясо и масло—съ цѣлью снабдить умершаго запасами для его путешествія въ страну душъ и пребыванія тамъ [2]). У эстовъ въ сѣверной Европѣ умершихъ снабжаютъ для ихъ загробнаго путешествія иголками и нитками, щеткой для волосъ, мыломъ, хлѣбомъ, водкой и деньгами; если умеръ ребенокъ, ему кладутъ въ гробъ игрушки. До сихъ поръ сохранилось еще столь живое сознаніе практическаго значенія подобныхъ обрядовъ, что роднымъ случается иногда видѣть во снѣ души умершихъ, упрекающихъ ихъ, что они не дали имъ съ собою всего нужнаго и оставили ихъ въ нуждѣ [3]). Переходя отъ этихъ оевропеившихся теперь татаръ къ дикимъ расамъ Восточнаго архипелага, мы встрѣчаемъ у племени Орангбинуа на Самбавѣ чрезвычайно любопытный законъ наслѣдства. Не только каждый изъ оставшихся въ живыхъ родственниковъ, отецъ, мать, сынъ, братъ и т. д., берутъ слѣдующую ему часть оставшагося имущества, но покойникъ также получаетъ извѣстную долю, которая передается ему такимъ образомъ, что принадлежащихъ ему животныхъ съѣдаютъ на похоронномъ обѣдѣ, сжигаютъ все, что́ можетъ быть сожжено, и зарываютъ остальное [4]). Въ Кохинхинѣ простой народъ не хочетъ праздновать своего праздника умершихъ въ одинъ день съ высшими классами по весьма разумной причинѣ, именно изъ опасенія, что аристократическія души заставятъ души слугъ нести къ нимъ домой приношенія, полученныя ими. Этотъ народъ пускаетъ въ ходъ всѣ пособія своей цивилизаціи, чтобы праздновать съ безумною роскошью свои дикія погребальныя жертвоприношенія. Вотъ подробности, заимствованныя изъ разсказа, напечатаннаго въ 1849 г. о погребеніи умершаго незадолго передъ тѣмъ кохинхинскаго короля. „Когда тѣло Тьентри положили въ гробъ, вмѣстѣ съ нимъ положили и множество предметовъ, которые должны были служить ему въ другомъ мірѣ: корону, чалмы, всевозможныя одежды, золото, серебро и другія драгоцѣнныя вещи, рисъ и съѣстные припасы". Различныя блюда съ кушаньями были поставлены возлѣ гроба, и на кускѣ шелковой матеріи было вышито шерстями изображеніе жилища одной изъ душъ умершаго. Въ могильномъ склепѣ, сооруженномъ изъ камня, были заперты его бездѣтныя вдовы, чтобъ

[1]) Ellis, «Madagascar», vol. I, pp. 254, 429. См. Flacourt, p. 60.
[2]) Castren, «Finn Myth.», p. 118; J. Billings, «Exp. to N. Russia», p. 129 См. Samoedia въ Pinkerton, vol. I, p. 532.
[3]) Boecler, «Ehsten Gebräuche», p. 69.
[4]) Journ. Ind. Archip., vol. II, p. 691. См. vol. I, pp. 297, 349.

охранять его тѣло и „приготовлять ежедневно пищу и все, что́ могло быть нужно умершему въ другой жизни". Когда гробъ поставили въ склепъ, то позади этого зданія на большомъ кострѣ сожгли груды лодокъ, мостковъ и всѣхъ предметовъ, служившихъ при обрядѣ похоронъ; „кромѣ того, всѣ предметы, которые король употреблялъ при жизни: шахматную доску, музыкальные инструменты, вѣера, ящики, зонтики, ковры, сѣти, экипажи и т. д., и наконецъ лошадь и слона изъ дерева и картона". „Нѣсколько мѣсяцевъ послѣ погребенія дважды сооружали въ лѣсу около пагоды великолѣпные дворцы изъ дерева, богато убранные и во всѣхъ отношеніяхъ сходные съ дворцомъ, въ которомъ жилъ покойный монархъ. Каждое изъ этихъ зданій состояло изъ двадцати комнатъ, и было приложено всевозможное стараніе, чтобы все въ нихъ соотвѣтствовало назначенію дворца; затѣмъ онѣ были сожжены съ большимъ торжествомъ, и такимъ образомъ громадныя богатства были отданы въ жертву пламени, вслѣдствіе нелѣпаго вѣрованія, что они будутъ служить покойному въ другомъ мірѣ" [1]).

Хотя у бедуиновъ существуетъ обычай украшать умершихъ чалмами, поясами и саблями, но вообще у семитическихъ расъ обычай похоронныхъ жертвоприношеній въ честь умершихъ далеко не такъ замѣтенъ. Езекіиль, описывая погребальные обряды и понимая вполнѣ ихъ значеніе, замѣчаетъ, что они приняты у язычниковъ, но не у израильтянъ. „Падшіе воины изъ необрѣзанныхъ отошли въ царство тѣней съ оружіемъ въ рукахъ, и подъ головы ихъ положили мечъ" [2]). Наоборотъ, у арійскихъ націй подобныя погребальныя жертвоприношенія были весьма распространены и извѣстны съ давняго времени, и даже дикари не могутъ превзойти ихъ ни въ живописности обрядовъ, ни въ опредѣленности цѣли. Почему именно орудія жертвоприношенія брамина должны быть сожжены на его погребальномъ кострѣ, видно изъ слѣдующихъ словъ Веды, произносимыхъ при церемоніи: „когда онъ придетъ въ новую жизнь, онъ будетъ вѣрно исполнять службу боговъ" [3]). Лукіанъ саркастически, но, повидимому, вѣрно описываетъ греческія погребальныя церемоніи и упоминаетъ о жертвоприношеніяхъ лошадей, невольницъ и виночерпіевъ, о сожженныхъ или погребенныхъ одеждахъ и украшеніяхъ, назначенныхъ для употребленія въ будущей жизни, о

[1]) Bastian, «Psychologie», p. 89; Journ. Ind. Arch., vol. III, p. 337. Другіе примѣры встрѣчаются у Bastian, «Mensch», vol. II, p. 332 и друг. Alger, «Future Life», part. II.
[2]) Klemm, C. G., vol. IV, p. 159; Ezek. XXXII. 27.
[3]) Max Müller, «Todtenbestatung der Brahmanen», D. M. Z., vol. IX, p. VII—XIV.

съѣстныхъ припасахъ и напиткахъ, которые приносятся на могилу для пищи безтѣлеснымъ тѣнямъ въ Аидѣ, о великолѣпныхъ одеждахъ и вѣнкахъ, которые должны защищать ихъ отъ холода во время дороги и не дать имъ предстать нагими предъ Церберомъ. Для Цербера предназначался медовый пирогъ, положенный въ гробъ, а монета, которую клали въ ротъ умершему, должна была служить платой Харону. Только въ Герміонѣ въ Арголидѣ существовало вѣрованіе въ краткость пути къ царству тѣней, и потому тамъ умершему не клали въ ротъ монеты для расплаты съ угрюмымъ перевозчикомъ. Осуществленіе подобныхъ идей можно видѣть изъ исторіи Евкрата, умершая жена котораго явилась ему ночью требовать одну изъ своихъ золотыхъ сандалій, которая упала подъ сундукъ и не была сожжена вмѣстѣ съ прочей ея одеждой. То же видно въ разсказѣ о Періандрѣ, умершая жена котораго Мелисса не хотѣла дать ему отвѣта черезъ оракула на его вопросы: она была нагая и дрожала отъ холода, потому что одежда, схороненная вмѣстѣ съ нею, не была сожжена и такимъ образомъ не могла приносить ей никакой пользы. Послѣ этого сна Періандръ отнялъ у коринѳскихъ женщинъ ихъ лучшіе наряды, сжегъ ихъ въ огромной ямѣ съ молитвами и тогда получилъ желаемый отвѣтъ [1]). Вѣрованія древнихъ галловъ въ будущую жизнь заставляли ихъ сжигать и погребать съ умершими вещи, пригодныя живущимъ; нѣтъ ничего невѣроятнаго въ разсказахъ, что они откладывали до будущей жизни уплату долговъ, потому что даже въ новѣйшія времена японцы даютъ взаймы денегъ для возвращенія съ огромными процентами на томъ свѣтѣ [2]). Души умершихъ норманновъ брали съ собой своихъ слугъ и лошадей, лодки и деньги, платье и оружіе. Такимъ образомъ, также какъ при жизни, послѣ смерти они путешествовали по длинному, темному „адскому пути“ (helvegr); ноги покойнаго были обуты въ h e l s k o для труднаго путешествія; а когда король Гаральдъ былъ убитъ въ битвѣ при Браваллѣ, то военная колесница, на которой лежалъ его трупъ, была ввергнута въ обширный могильный холмъ, гдѣ лошадь была убита; кромѣ того, король Грингъ пожертвовалъ свое собственное сѣдло, чтобъ павшій воинъ могъ въѣхать въ Валгалу въ колесницѣ или верхомъ, по своему усмотрѣнію [3]). Наконецъ въ литовскихъ и древне-прусскихъ земляхъ, гдѣ арійское язычество держалось въ Европѣ такъ крѣпко и долго, мы

[1]) Lucian, De Luctu, 9 и слѣд.; Philopseudes, 27; Strabo, VIII. 6, 12; Herodot, V. 92; Smith's, Dic. Gr. and Rom. Ant. art, «funus».

[2]) Mela, III. 2. Froius (1565) въ Maffei, Hist. Indicarum, lib. IV.

[3]) Grimm, «Verbrennen der Leichen», pp. 232, etc., 247, etc.; «Deutsche Myth.», pp. 795—800.

встрѣчаемъ описанія погребальныхъ жертвоприношеній людей, животныхъ и вещей даже послѣ среднихъ вѣковъ. Подобно тому, какъ они полагали, что люди воскреснутъ со временемъ въ томъ же видѣ, какъ жили на землѣ: бѣдными и богатыми, дворянами и крестьянами, „они вѣрили, что и сожженныя вещи воскреснутъ вмѣстѣ съ ними и будутъ попрежнему служить имъ“. Среди этого народа жилъ Кривъ-Кривейто, великій жрецъ, котораго домъ стоялъ на высокой крутой горѣ Анафьеласъ. Души всѣхъ умершихъ должны были взобраться на эту гору, вслѣдствіе чего вмѣстѣ съ покойникомъ сжигались обыкновенно когти медвѣдя или рыси, чтобъ облегчить имъ эту трудную задачу. Всѣ души должны были пройти черезъ домъ Крива, и онъ могъ описать оставшимся въ живыхъ родственникамъ одежду, лошадей и оружіе, съ которыми онъ ихъ видалъ, и даже показывалъ, для большей доказательности, знаки, сдѣланные копьемъ или другимъ оружіемъ проходившей мимо души [1]). Такіе примѣры погребальныхъ обрядовъ показываютъ, что одни и тѣ же обычаи и, въ значительной степени, одни и тѣ же побужденія существовали въ первобытномъ дикомъ состояніи человѣка, пережили варварскіе вѣка и сохранились при высшей цивилизаціи. Если бы можно было получить отъ всѣхъ этихъ расъ прямой отвѣтъ на вопросъ — вѣрятъ ли они въ души всѣхъ предметовъ вообще, начиная отъ человѣка и животнаго до копій, одеждъ, палокъ и камней, мы бы, вѣроятно, получили въ большинствѣ случаевъ такое же признаніе вполнѣ развитаго анимизма, какое находимъ въ Сѣверной Америкѣ, Полинезіи и Бирмѣ. Но такъ какъ подобное прямое свидѣтельство, очевидно, невозможно, то мы имѣемъ, по крайней мѣрѣ, право предположить, что низшая культура, имѣющая на практикѣ дѣло съ предметными душами, близко подходитъ къ признанію ихъ существованія.

Прежде чѣмъ мы оставимъ разборъ погребальныхъ жертвоприношеній для передачи умершимъ, мы должны прослѣдить этотъ обычай до его совершеннаго исчезновенія. Онъ не могъ исчезнуть внезапно, но долженъ былъ оставить слѣды, болѣе или менѣе ослабленные по формѣ и измѣненные по значенію. Кановиты на Борнео увѣряютъ, что имущество умершаго человѣка должно быть пущено по водѣ, чтобы служить ему въ будущемъ мірѣ, и даже кладутъ всѣ цѣнныя вещи у его гроба, но на самомъ дѣлѣ отправляютъ въ утломъ челнокѣ только нѣ-

[1]) Dusburg, Chronicon Prussiae, III, c. V; Hanusch, «Slav. Myth.», pp. 398, 414 (Анафіеласъ есть стеклянная гора славянскихъ и германскихъ миѳовъ, см. Grimm, «D. M.», p. 796). Cp. St. Clair and Brophy, «Bulgaria», p. 61; относительно съѣстныхъ припасовъ, отправляемыхъ на тотъ свѣтъ вмѣстѣ съ умершимъ, p. 77.

сколько старыхъ вещей, которыхъ, по ихъ мнѣнію, не стоитъ присвоивать себѣ [1]). Въ Сѣверной Америкѣ погребальныя жертвоприношенія у виннебаговъ ограничиваются трубкой и табакомъ, которые погребаются вмѣстѣ съ умершими, а иногда палицей, которую кладутъ въ могилу воина, тогда какъ принесенные дары раскладываются на могилѣ и тотчасъ же разбираются на расхватъ присутствующими [2]). Санталы въ Бенгаліи ставятъ два сосуда, одинъ для риса, другой для воды, на ложѣ умершаго, вмѣстѣ съ нѣсколькими рупіями для умилостивленія демоновъ у входа въ царство тѣней: но когда погребальный костеръ готовъ, всѣ эти вещи берутся назадъ [3]). Обычай замѣнять дорогія приношенія подражаніями, не имѣющими никакой цѣны, превратился въ Китаѣ въ изготовленіе различныхъ эмблемъ. Такъ, напр., люди и лошади, отправляемые для служенія умершему, дѣлаются изъ бумаги, равно какъ и платья и деньги, приносимыя въ даръ. Испанскіе доллары изъ картона, покрытаго фольгой, листы фольги, изображающіе серебряную монету, а если они окрашены въ желтый цвѣтъ— то золотую, продаются такими массами, что эта поддѣлка становится дѣломъ весьма серьезнымъ; выдѣлка такихъ монетъ составляетъ занятіе цѣлыхъ тысячъ женщинъ и дѣтей въ каждомъ китайскомъ городѣ. Подобнымъ же образомъ цѣлые тюки различныхъ вещей поручаются заботливости покойника для передачи друзьямъ, умершимъ ранѣе его. Красивые, роскошно убранные домики изъ бумаги сжигаются для умершаго китайца, чтобъ онъ могъ жить въ нихъ потомъ, вмѣстѣ съ тѣмъ сжигаются и бумажные ключи, чтобъ онъ могъ отпереть бумажные замки бумажныхъ ящиковъ, въ которыхъ положены свертки золотой и серебряной бумаги, долженствующіе превратиться на томъ свѣтѣ въ ходячую золотую и серебряную монету. Эта мысль не мѣшаетъ, однако, заботливымъ родственникамъ, оставшимся въ живыхъ, собирать ихъ золу для добыванія изъ нея олова въ этомъ мірѣ [4]). Далѣе, когда современный индусъ приноситъ своимъ умершимъ родителямъ въ даръ пироги съ цвѣтами и бетелемъ, онъ кладетъ пучокъ шерсти на пироги и, называя умершаго по имени, говоритъ: „прими благосклонно эту одежду, сдѣланную изъ шерсти“ [5]). Подобные факты придаютъ символи-

¹) St. John, Far East, vol. I, pp. 53, 68. Cp. Bosman, «Guinea», Pinkerton, vol. XVI, p. 430.
²) Schoolcraft, «Indian Tribes», part. IV, p. 54.
³) Hunter, «Rural Bengal», p. 210.
⁴) Davis, «Chinese», vol. I, p. 276; Doolittle, vol. I, p. 193; vol. II, p. 275; Bastian, «Mensch», vol. II, p. 334; см. Marco Polo, book II, ch. LXVIII.
⁵) Colebrooke, «Essays», vol. I, pp. 161, 169.

ческое значеніе практически-безполезнымъ жертвоприношеніямъ, которыя сэръ Лёббокъ собираетъ въ одну группу: маленькимъ моделямъ каяковъ и копій въ эскимосскихъ могилахъ, моделямъ различныхъ вещей въ египетскихъ гробницахъ и поддѣльнымъ, ни на что не годнымъ украшеніямъ, находимымъ въ этрусскихъ могилахъ [1]).

Подобно тому, какъ уроженцы Борнео, сдѣлавшись магометанами, все еще придерживались обычая зарывать съѣстные припасы на дорогу умершему, въ знакъ уваженія къ нему [2]), такъ и обычай хоронить различныя вещи вмѣстѣ съ умершими сохранился въ христіанской Европѣ. Греки давали умершему оболъ для Харона, древніе пруссы снабжали своихъ покойниковъ карманными деньгами для покупки лакомствъ во время труднаго пути, и точно также до сихъ поръ нѣмецкіе крестьяне зарываютъ покойника, положивъ ему въ ротъ или руку мелкую монету. Изъ описаній оказывается, что въ простомъ народѣ остальныхъ частей Европы все еще существуетъ обычай снабжать умершаго деньгами [3]). Христіанскія погребальныя приношенія этого рода состоятъ изъ бездѣлокъ, и цѣль, съ которой они приносятся, не совершенно ясна. Древніе христіане сохраняли языческій обычай класть въ гробъ такіе предметы, какъ туалетныя принадлежности и дѣтскія игрушки; современные греки кладутъ весло на гробъ моряка и другія эмблемы соотвѣтственно занятію умершаго. Изящный классическій обычай осыпать умершаго цвѣтами до сихъ поръ удержался въ Европѣ [4]). Какова бы ни была мысль, лежавшая въ основѣ этихъ трогательныхъ обрядовъ, она, очевидно, беретъ свое начало въ дохристіанскихъ вѣкахъ. Измѣненіе прежняго значенія жертвоприношеній ясно видно у индусовъ, у которыхъ они теперь служатъ предметомъ эксплоатаціи со стороны жрецовъ. Тотъ, кто дастъ воды или обувь браману, найдетъ воду для своего освѣженія и необходимую обувь на пути въ будущій міръ; если же онъ отдастъ домъ, то получитъ на томъ свѣтѣ дворецъ [5]). Мы находимъ интересное отношеніе къ этому повѣрью въ тѣхъ вѣрованіяхъ нашего простонародья, которыя представляютъ переходъ отъ язычества къ

¹) Lubbock, «Prehistoric Times», p. 142; Wilkinson, «Ancient Eg.», vol. II, p. 319.
²) Beeckmann, «Voy. to Borneo», Pinkerton, vol. XI, p. 110.
³) Hartknoch, «Alt und Neues Preussen», part. I, p. 181; Grimm. «D. M.», pp. 791—5; Wuttke, «Deutsche Volksaberglaube», p. 212; Rochholz, «Deutscher Glaube», vol. I, p. 187; Maury, «Magie», p. 158 (Франція); Brand, «Pop. Ant.», vol. II, p. 285 (Ирландія).
⁴) Maitland, «Church in the Catacombs». p. 137. Forbes Leslie, vol II, p. 502; Meiners, vol. II, p. 750; Brand, «Pop. Ant.», vol. II, p. 307.
⁵) Ward, «Hindoos», vol. II, p. 284.

христіанству. Древняя погребальная пѣснь сѣвера, Lyke-Wake Dirge, говоритъ, подобно какой-нибудь дикой или варварской легендѣ, о переходѣ черезъ мостъ Смерти и страшномъ путешествіи къ загробному міру. Но хотя ноги безплотнаго путешественника все еще обуты въ древніе helsko норманновъ, онъ пріобрѣтаетъ ихъ уже не посредствомъ погребальныхъ жертвоприношеній, а дѣлами милосердія, совершенными имъ при жизни:

„This a nighte, this a nighte
Every night and alle;
Fire and fleet and candle-light,
And Christe receive thy saule.

***

When thou from hence away are paste
Every night and alle;
To Whinny-moor thou comes at laste,
And Christe receive thy saule.

***

If ever thou gave either hosen or shoon,
Every night and alle;
Sit thee down and put them on,
And Christe receive thy saule.

***

But if hosen nor shoon thou never gave neean,
Every night and alle;
The Whinnes shall prick thee to the bare beean,
And Christe receive thy saule.

***

From Whinny-moor when thou may passe,
Every night and alle;
To Brig o'Dread thou comes at laste,
And Christe receive thy saule.

***

From Brig o'Dread when thou are paste,
Every night and alle;
To Purgatory Fire thou comes at laste,
And Christe receive thy saule.

***

If ever thou gave either milke or drink,
Every night and alle;
The fire shall never make thee shrinke,
And Christe receive thy saule.

***

But if milke nor drink thou never gave neean,
Every night and alle;
The fire shall burn thee to the bare beean
And Christe receive thy saule" [1]).

Кто изъ читателей, не будучи знакомъ съ древнимъ ученіемъ о приношеніяхъ для умершихъ, можетъ понять значеніе слѣдовъ этого обычая, до сихъ поръ коренящихся въ памяти простого народа? Сохранившіеся здѣсь остатки древнихъ погребальныхъ церемоній могутъ лишній разъ предостеречь противъ попытокъ объясненія остатковъ

---

[1]) Вотъ приблизительный переводъ этого стихотворенія:

«Въ эту ночь, въ эту ночь, въ каждую ночь и во всѣ, огонь, дымъ и свѣтъ свѣчей, и Христосъ да приметъ твою душу.

Когда ты уйдешь отсюда, въ каждую ночь и во всѣ, ты придешь наконецъ къ болоту Уинни, и Христосъ да приметъ твою душу.

Если ты когда-нибудь далъ одежду и обувь бѣдняку, въ каждую ночь и во всѣ, сядь и надѣнь ихъ теперь, и Христосъ да приметъ твою душу.

Но если ты никого не снабжалъ одеждою или обувью, въ каждую ночь и во всѣ, то Уиннесъ будетъ жечь тебя до голыхъ костей, и Христосъ да приметъ твою душу.

Когда ты пройдешь болото Уинни, въ каждую ночь и во всѣ, то увидишь наконецъ передъ собою мостъ Ужаса, и Христосъ да приметъ твою душу.

Когда ты минешь мостъ Ужаса, въ каждую ночь и во всѣ, то попадешь наконецъ въ огонь Чистилища, и Христосъ да приметъ твою душу.

Если ты когда-нибудь давалъ бѣднымъ молока или питья, въ каждую ночь и во всѣ, то огонь не ужаснетъ тебя, и Христосъ да приметъ твою душу.

Но если ты никогда не давалъ никому ни молока, ни питья, въ каждую ночь и во всѣ, то огонь сожжетъ тебя до голыхъ костей, и Христосъ да приметъ твою душу». Изъ J. C. Atkinson, «Glossary of Cleveland Dialect», p. 595. Другая редакція въ Scott, «Minstrelsy of the Scottish Border», vol. II, p. 367; Kelly, «Indo-European Folklore», p. 115; Brand, «Pop. Ant.», vol. II, p. 275. Два стиха между пятымъ и шестымъ, можетъ быть, потеряны. J. C. A. ставитъ въ стихахъ 7 и 8 meate (кушанье); обыкновенно же ставятъ milke (молоко), что и удержано здѣсь. Смыслъ этихъ двухъ стиховъ заключается, можетъ быть, въ томъ, что жидкость, поданная бѣдному при жизни, потушитъ огонь—мысль, совершенно параллельная народному повѣрью, что тотъ, кто при жизни далъ нищему хлѣба, найдетъ его послѣ смерти готовымъ, чтобы бросить въ челюсти адской собакѣ (Mannhardt, «Götterwelt der Deutschen u. Nordischen Völker», p. 319), и умилостивить Цербера.

древней умственной жизни съ измѣненной точки зрѣнія современныхъ понятій.

Такимъ образомъ мы разсмотрѣли вообще теорію духовъ или душъ различныхъ предметовъ, и теперь намъ остается указать то, что для образованныхъ людей можетъ казаться наиболѣе серьезнымъ, именно близкое отношеніе этой теоріи къ одному изъ наиболѣе важныхъ ученій философіи цивилизованныхъ народовъ. Мыслитель-дикарь, хотя и много занимаясь явленіями жизни, сна, болѣзни и смерти, смотрѣлъ, повидимому, на обычные процессы собственнаго ума, какъ на дѣло, понятное само по себѣ. Ему едва ли приходило когда-нибудь въ голову думать о механизмѣ мышленія. Метафизика—наука, принимающая ясныя очертанія лишь при сравнительно высокомъ уровнѣ умственной культуры. Метафизическая философія мысли, преподаваемая въ нашихъ современныхъ аудиторіяхъ, имѣетъ свое историческое начало въ умозрительной психологіи классической Греціи. Одно изъ ученій, имѣющее для насъ особенный интересъ, связано съ именемъ Демокрита, Абдерскаго философа, жившаго въ пятомъ столѣтіи до Р. Х. Когда Демокритъ установилъ великій вопросъ метафизики—„какимъ образомъ мы видимъ внѣшніе предметы?"—и началъ этимъ, какъ замѣчаетъ Льюисъ, новую эру въ исторіи философіи, въ отвѣтъ на него онъ далъ теорію мышленія. Онъ объяснилъ фактъ воспріятія, принявъ, что всѣ предметы испускаютъ изъ себя образы (εἴδωλα), которые уподобляютъ окружающій воздухъ, входятъ затѣмъ въ воспринимающую душу и такимъ образомъ воспринимаются. Допустивъ, что Демокритъ дѣйствительно былъ родоначальникомъ этой знаменитой теоріи идей, спрашивается, насколько его можно считать ея творцомъ? Писатели по исторіи философіи привыкли приписывать изобрѣтеніе всякаго ученія той философской школѣ, которая проповѣдывала его; между тѣмъ приведенное ниже доказательство показываетъ, что эта теорія есть собственно древнее ученіе о предметныхъ душахъ, приложенное лишь къ новой цѣли, какъ методъ объясненія явленій мысли. Сходство между ними не простая случайность, потому что на этой точкѣ соприкосновенія классической религіи съ классической философіей можно до сихъ поръ еще найти слѣды исторической преемственности. Сказать, что Демокритъ былъ древній грекъ, значитъ признать въ то же время, что онъ съ дѣтства насмотрѣлся на погребальныя церемоніи своей страны, на похоронныя приношенія одежды, драгоцѣнностей, денегъ, пищи и питья, словомъ, на обряды, которые, по объясненію матери или няньки, совершались для того, чтобы призрачныя тѣни этихъ предметовъ могли перейти во владѣніе подобныхъ же тѣней или душъ умершихъ людей. Такимъ образомъ Демокритъ, отыскивая отвѣтъ на великій вопросъ о природѣ мышленія, нашелъ его, просто переливъ въ метафизическую форму унаслѣдованное отъ дикарей ученіе первобытнаго анимизма. Это понятіе о призракахъ или душахъ предметовъ, лишь видоизмѣненное въ философскую теорію воспріятія, могло-бы составить его ученіе объ идеяхъ. Но здѣсь мы не видимъ еще той тѣсной связи, которая существуетъ между ученіемъ дикихъ о странствующихъ предметныхъ душахъ и эпикурейской философіей. Лукрецій на самомъ дѣлѣ строитъ настоящую теорію призрачныхъ образовъ предметовъ (simulacra, membranae), и объясняетъ ею какъ сновидѣнія людей, такъ и образы, представляющіеся ихъ уму при размышленіи. Такъ непрерывно послѣдованіе философскаго мышленія отъ первобытнаго до развитаго состоянія мысли. Таковы услуги, которымъ обязана современная философія первобытному анимизму.

Ученіе объ идеяхъ, развившееся такимъ образомъ въ классическомъ мірѣ, конечно, не сохранилось неизмѣннымъ, переходя рядъ метафизическихъ школъ, но подверглось превращеніямъ, подобно ученію о самой душѣ. Идеи, возведенныя въ абстрактную форму или видъ (species) матеріальныхъ объектовъ, прилагавшіяся затѣмъ не къ однимъ только видимымъ качествамъ предметовъ, стали наконецъ простымъ обозначеніемъ объектовъ мышленія. Но и до сихъ поръ древняя теорія не совершенно еще вымерла,—многозначущее выраженія „идея" (ἰδέα, видимая форма) все еще сохраняетъ свой первобытный смыслъ. Въ метафизикѣ до сихъ еще поръ разбирается и опровергается древнее понятіе объ идеяхъ, какъ о реальныхъ образахъ, и замѣняется затѣмъ болѣе отвлеченными представленіями. Не менѣе поразительно, что Дюгальдъ Стюартъ могъ найти въ сочиненіяхъ Исаака Ньютона слѣдующее признаніе понятія „sensible species", т.-е. чувственнаго вида: „Не есть ли чувствилище животнаго то мѣсто, гдѣ находится чувствующая субстанція, и къ которому приносятся нервами и мозгомъ чувственные виды предметовъ, съ тѣмъ, чтобы они могли быть сознаваемы обитающимъ здѣсь умомъ?" Далѣе, докторъ Рейдъ подтверждаетъ первобытную теорію идей, но въ то же время говоритъ, что, по его мнѣнію, „она не имѣетъ прочныхъ основаній, хотя и принята почти всѣми философами... Теорія, по которой мы воспринимаемъ внѣшніе предметы не непосредственно, а черезъ посредство извѣстныхъ образовъ или видовъ (species), приносимыхъ нашимъ органамъ чувствъ, есть, повидимому, самая древняя изъ всѣхъ философскихъ гипотезъ о воспріятіи, которая сохранила, лишь съ небольшими измѣненіями, свою силу до настоящаго времени". Допустивъ даже, что д-ръ Рейдъ преувеличилъ тѣ раз-

мѣры, въ которыхъ метафизики удержали понятіе объ идеяхъ, какъ о реальныхъ образахъ предметовъ, все-таки нельзя отрицать, что это представленіе живетъ еще въ современныхъ умахъ, и, что люди, говоря объ идеяхъ, часто думаютъ при этомъ, въ формѣ неясно сознанной метафоры, о чувственныхъ образахъ [1]). Одна изъ самыхъ остроумныхъ фразъ, сказанныхъ когда-либо относительно идей или духовъ, есть возраженіе епископа Беркли Галлею, упрекавшему его въ идеализмѣ. Епископъ назвалъ математика тоже идеалистомъ, и его „ultimea rationes“ (конечныя причины) признаками отсутствующихъ величинъ, появившихся при исчезаніи вызвавшихъ ихъ условій.

Намъ остается теперь резюмировать все сказанное нами относительно ученія о душѣ въ различныхъ фазахъ его развитія въ человѣческомъ родѣ. Слѣдя за этимъ развитіемъ на послѣдовательныхъ ступеняхъ умственной исторіи человѣка, я полагаю, что факты согласуются всего лучше съ теоріей развитія этого ученія въ слѣдующей формѣ. На низшихъ извѣстныхъ намъ ступеняхъ культуры, мы встрѣчаемъ глубоко укоренившееся представленіе о призрачной душѣ, которая оживляетъ человѣка, пока она въ его тѣлѣ, и которая является во снѣ или видѣніяхъ, когда покидаетъ послѣднее. Нѣтъ причинъ полагать, что такое вѣрованіе было заимствовано дикарями отъ высшихъ расъ, при соприкосновеніи съ ними, или видѣть въ немъ остатки болѣе высокой культуры, со степени которой дикія племена понизились до ихъ настоящаго состоянія. Въ самомъ дѣлѣ, все, что мы описали какъ первоначальную анимистическую теорію, свойственно всѣмъ дикарямъ безъ исключенія; они придерживались ея, повидимому, на основаніи показаній своихъ собственныхъ чувствъ, и истолковали эти показанія наиболѣе разумнымъ для нихъ біологическимъ началомъ. До сихъ поръ еще иногда приходится слышать мнѣніе, что ученія дикарей и обряды, относящіеся къ душамъ, представляютъ остатки высокой религіозной культуры, господствовавшей въ первобытной человѣческой расѣ. Ихъ считаютъ слѣдами отдаленной религіи предковъ, сохранившимися въ извращенной и униженной формѣ племенами, выродившимися изъ болѣе благороднаго состоянія. Легко видѣть, что подобное объясненіе небольшого числа фактовъ, выдѣленныхъ изъ ихъ общей связи съ цѣлымъ, можетъ показаться нѣкоторымъ умамъ очень правдоподобнымъ. Но болѣе широкій взглядъ на предметъ едва ли можетъ оставить мѣсто

[1]) Lewes, «Biographic. History of Philosophy; Democritus» (см. также его замѣтки о Рейдѣ); Lucretius. lib. IV; «Early Hist. of Mankind», p. 8; Stewart, «Philosophy of Human Mind», vol. I, chap. I, sec. 2; Reid, «Essays», II, chaps. IV, XIV; см. Thos. Browne, «Philosophy of the Mind», lect. 27.

для подобныхъ мнѣній. Анимизмъ дикарей является, если можно такъ сказать, самъ по себѣ и для себя; онъ самъ собою объясняетъ свое происхожденіе. Наоборотъ, анимизмъ цивилизованныхъ людей, какъ болѣе приспособленный къ успѣхамъ науки, въ значительной степени можетъ быть объясняемъ только какъ развитой продуктъ болѣе древней и грубой системы. Ученія и обряды низшихъ расъ представляютъ, согласно съ ихъ философскими взглядами, результаты прямой физической очевидности, и въ то же время акты практическаго смысла. Ученія и обряды высшихъ расъ представляютъ остатки стараго среди новаго, видоизмѣненія стараго ради приспособленія его къ новому, и покиданіе стараго, несовмѣстнаго съ новымъ. Бросимъ теперь бѣглый взглядъ на общее отношеніе ученія о душѣ у дикихъ племенъ къ ученію о томъ же у варваровъ и цивилизованныхъ націй. У дикарей общее понятіе о душахъ выработано съ замѣчательной широтой и послѣдовательностью. Души признаются у животныхъ, вслѣдствіе естественнаго расширенія ученія о душѣ человѣка. Души деревьевъ и растеній слѣдуютъ по особому и нѣсколько неопредѣленному пути; наконецъ, души неодушевленныхъ предметовъ доводятъ всю теорію до крайнихъ предѣловъ. Отсюда, изслѣдуя развитіе человѣческой мысли отъ состоянія дикаря до жизни варвара и цивилизованнаго человѣка, мы находимъ эту теорію болѣе согласною съ положительнымъ знаніемъ, но въ самой себѣ и менѣе полною и послѣдовательною. Далеко уже въ предѣлахъ высокой цивилизаціи, человѣкъ все еще дѣйствуетъ, какъ будто наполовину вѣруя въ души или въ духи предметовъ, а между тѣмъ его знанія въ области физическихъ наукъ стоятъ уже несравненно выше этой грубой философіи. Что касается до ученія о душахъ растеній, то до насъ дошли отрывочныя свѣдѣнія объ исторіи его исчезновенія въ Азіи. Въ наше время и въ нашей странѣ можно видѣть постепенное уничтоженіе понятія о душахъ животныхъ. Анимизмъ въ самомъ дѣлѣ, повидимому, покидаетъ свои аванпосты и сосредоточивается въ первоначальной и главной позиціи — ученіи о человѣческой душѣ. Послѣднее подвергалось чрезвычайно разнообразнымъ видоизмѣненіямъ въ теченіе культуры. Оно пережило почти полную утрату одного изъ наиболѣе важныхъ своихъ аргументовъ, — вѣру въ объективную реальность привидѣній и духовъ, видимыхъ во снѣ и наяву. Душа утратила свою эѳирную субстанцію и сдѣлалась невещественной сущностью, „тѣнью призрака“. Ученіе о душѣ отдѣлилось отъ области біологіи и психологіи, которыя изучаютъ въ настоящее время явленія жизни и мысли, чувства и ума, побужденій и воли на почвѣ чистаго опыта. Теперь возникъ интеллектуальный продуктъ, самое существованіе котораго имѣетъ

уже глубокое значеніе—„психологія", не имѣющая никакого отношенія къ „душѣ". Въ современномъ мышленіи душѣ отводится мѣсто лишь къ метафизикѣ религіи, и здѣсь ея спеціальное назначеніе—служить интеллектуальной основой религіозному ученію о будущей жизни. Таковы измѣненія, которымъ подвергалось основное анимистическое вѣрованіе въ послѣдовательные періоды міровой культуры. Очевидно, впрочемъ, что, несмотря на эти глубокія измѣненія, понятіе о человѣческой душѣ по существу сохранилось неизмѣннымъ отъ философіи дикарей-мыслителей до ученія современныхъ профессоровъ теологіи: во всѣ времена она опредѣлялась какъ оживляющая, отдѣлимая и безсмертная сущность, какъ причина индивидуальнаго существованія. Ученіе о душѣ составляетъ главную часть системы религіозной философіи, которая связываетъ непрерывной, умственной нитью дикаго поклонника фетишей съ образованнымъ христіаниномъ. Несогласія, раздѣлившія великія религіи міра на нетерпимыя и враждебныя секты, по большей части поверхностны въ сравненіи съ самымъ глубокимъ изъ всѣхъ расколовъ—тѣмъ, который отдѣляетъ анимизмъ отъ матеріализма.

ГЛАВА XII.

Анимизмъ.

(*Продолженіе*).

Ученіе о существованіи души послѣ смерти; его главныя подраздѣленія: Переселеніе душъ и Будущая Жизнь.—Переселеніе душъ: возрожденіе въ образѣ человѣка или животныхъ, переходы въ растенія и неодушевленные предметы.—Ученіе о воскресеніи тѣла выражено слабо въ религіи дикарей. — Будущая жизнь: общее, хотя и не повсемѣстное вѣрованіе у низшихъ расъ.—Скорѣе продолженіе существованія, а не безсмертіе; вторичная смерть души. — Призракъ умершаго остается на землѣ, въ особенности при непогребенномъ тѣлѣ; привязанность его къ бреннымъ останкамъ тѣла.—Празднества въ честь умершихъ.

Прослѣдивъ такимъ образомъ, начиная отъ самыхъ низшихъ уровней культуры, распространенныя въ человѣчествѣ понятія о душахъ, духахъ или призракахъ людей, низшихъ животныхъ, растеній и неодушевленныхъ предметовъ, мы можемъ приступить теперь къ изслѣдованію одного изъ важнѣйшихъ ученій человѣческой религіи—вѣрованія въ продолженіе существованія души за гробомъ. Здѣсь будетъ умѣстно еще разъ напомнить читателю, что ученіе о Будущей Жизни, въ томъ видѣ, въ какомъ оно существуетъ у низшихъ расъ, есть не что иное, какъ неизбѣжный выводъ изъ анимизма дикарей. Фактъ, что низшія племена смотрятъ на образы умершихъ, являющіеся во снѣ и видѣніяхъ, какъ на души ихъ, остающіяся въ живыхъ, не только объясняетъ сравнительно повсемѣстное вѣрованіе дикарей въ продолженіе существованія души послѣ смерти тѣла, но въ то же время даетъ ключъ ко многимъ изъ ихъ умозрѣній относительно характера этого существованія,—умозрѣній, достаточно раціональныхъ съ точки зрѣнія дикаря, хотя и нелѣпыхъ для современнаго, значительно измѣненнаго міросозерцанія. Вѣрованіе въ будущую жизнь распадается на два главныхъ отдѣла. Оба эти ученія, тѣсно связанныя между собою и даже переходящія другъ въ друга, одинаково распространены по всему міру; оба они принадлежатъ къ самой отдаленной древности; оба имѣютъ глубокіе корни въ самыхъ низшихъ слояхъ человѣческой жизни, доступныхъ

нашему изслѣдованію, и точно также оба перешли въ современный міръ, но при условіяхъ, до чрезвычайности различныхъ. Одно изъ нихъ есть ученіе о переселеніи душъ. Возникнувъ на самыхъ низшихъ ступеняхъ и распространившись въ обширныхъ религіозныхъ общинахъ Азіи, оно заняло видное мѣсто въ исторіи, и громадно даже по своему теперешнему распространенію, но въ настоящее время оно, повидимому, остановилось въ своемъ развитіи и не двинется далѣе. Болѣе образованный міръ отвергъ это древнее вѣрованіе, и теперь въ Европѣ сохраняются лишь выродившіеся остатки его. Совершенно иною является исторія другого ученія, о самостоятельномъ существованіи личной души въ будущей жизни, послѣ смерти тѣла. Переходя изъ одной стадіи въ другую, соотвѣтственно развитію человѣческой расы, измѣняясь и обновляясь въ теченіе своего длиннаго этническаго движенія, это великое ученіе можетъ быть прослѣжено, начиная отъ его грубыхъ и первобытныхъ проявленій у дикарей, до его утвержденія въ самыхъ нѣдрахъ новѣйшихъ религій, гдѣ вѣра въ будущую жизнь является стимуломъ къ добру, надеждой, поддерживающей человѣка въ страданіяхъ и передъ страхомъ смерти, и отвѣтомъ на вѣчный вопросъ о столь неравномѣрномъ распредѣленіи счастья и несчастья въ настоящемъ мірѣ,—отвѣтомъ, въ видѣ ожиданія другого міра, гдѣ будутъ улажены всѣ несправедливости.

При изслѣдованіи ученія о переселеніи душъ, прежде всего будетъ полезно опредѣлить положеніе его у низшихъ расъ и затѣмъ прослѣдить его развитіе на высшихъ ступеняхъ цивилизаціи. Вѣрованіе во временное переселеніе душъ въ вещественные предметы, начиная отъ человѣческаго тѣла и до кусковъ дерева или камня, составляетъ существенную часть низшей психологіи. Но оно не имѣетъ отношенія къ понятію о продолженіи существованія души послѣ смерти, и его удобно будетъ разсмотрѣть въ другомъ мѣстѣ, въ связи съ такими предметами, какъ бѣсноватость и фетишизмъ. Теперь насъ занимаетъ по преимуществу устойчивое состояніе души, дѣлающее ее способной къ послѣдовательнымъ существованіямъ въ послѣдовательныхъ формахъ.

Постоянный переходъ, новое рожденіе, вторичное воплощеніе человѣческой души въ тѣло другого человѣка считается происходящимъ такимъ образомъ, что душа умершаго человѣка оживляетъ собою ребенка. Сѣверо-американскіе индѣйцы алгонкинскихъ округовъ хоронятъ умершихъ дѣтей возлѣ дороги, чтобы ихъ души могли перейти въ проходящихъ мимо матерей, и такимъ образомъ родиться вновь [1]).

[1]) Brebeuf въ «Rel. des Jes. dans la Nouvelle France» 1635, p. 130; Charlevoix, «Nouvelle France», vol. VI, p. 75. См. Brinton, p. 253.

Въ Сѣверо-западной Америкѣ, у такулліевъ, мы находимъ непосредственное перенесеніе души врачемъ, который возлагаетъ руки на грудь умирающаго или умершаго, затѣмъ простираетъ ихъ надъ головой родственника и дуетъ черезъ нихъ; первый ребенокъ, рождающійся у этого родственника, одушевляется ею и получаетъ имя и положеніе покойника [1]). Индѣйцы племени Нутка, желая объяснить существованіе какого-либо отдаленнаго племени, говорящаго на ихъ языкѣ, увѣряли, что люди этого племени души ихъ покойниковъ [2]). Въ Гренландіи, гдѣ жестокій обычай оставлять вдовъ и сиротъ на произволъ судьбы, или даже отнимать у нихъ имущество, грозилъ уничтоженіемъ всего племени, безпомощная вдова должна была убѣдить какого-нибудь отца семейства, что душа одного изъ его умершихъ дѣтей перешла въ одного изъ ея живыхъ дѣтей, или наоборотъ, и пріобрѣтала такимъ образомъ новаго родственника и покровителя [3]). Обыкновенно полагаютъ, что въ дѣтей переселяются души предковъ или родныхъ, и этотъ родъ переселенія душъ, съ точки зрѣнія дикарей, является высокой философской теоріей, которая такъ хорошо объясняетъ общее сходство между родителями и дѣтьми, и даже болѣе рѣдкія явленія атавизма. Въ Сѣверо-западной Америкѣ, у колошей, мать видитъ во снѣ умершаго родственника, душа котораго имѣетъ сообщить ребенку сходство съ ея прежнимъ обладателемъ [4]). На Ванкуверомъ островѣ въ 1860 году одинъ юноша пользовался большимъ почетомъ у индѣйцевъ, потому что имѣлъ на бедрѣ знакъ, подобный шраму отъ огнестрѣльной раны; отсюда заключили, что нѣкоторый вождь, умершій четыре поколѣнія тому назадъ и получившій такую рану, вернулся въ среду своихъ [5]). Въ Старомъ Калабарѣ, мать, потерявшая ребенка, думаетъ при видѣ своего слѣдующаго новорожденнаго, что умершее дитя вновь вернулось къ ней [6]). Племя Ваника полагаетъ, что душа умершаго предка оживляетъ ребенка, и что это составляетъ причину его сходства съ отцомъ или матерью [7]). Въ Гвинеѣ ребенокъ, имѣющій рѣзкое физическое или нравственное сходство съ умершимъ родственникомъ, на-

[1]) Waitz, vol. III, p. 195. См. pp. 198, 213.
[2]) Mayne, «British Columbia», p. 181.
[3]) Cranz, «Grönland», pp. 248, 258; см. p. 212. См. также Turner, «Polynesia», p. 353; Meiners, vol. II, p. 793.
[4]) Bastian, «Psychologie», p. 28.
[5]) Bastian, «Zur vergl. Psychologie», въ Lazarus und Steinthal's Zeitschrift, vol. V, p. 160 и пр. См. также о папуасахъ и др. племенахъ.
[6]) Burton, «W. & W. fr. W. Afr.», p. 376.
[7]) Krapf, «E. Afr.», p. 201.

слѣдуетъ, по общему убѣжденію, его душу [1]); а іорубы, привѣтствуя новорожденное дитя словами: „ты вернулся", ищутъ какихъ-нибудь примѣтъ, чтобы узнать, душа котораго изъ предковъ вернулась въ его образѣ [2]). У кондовъ въ Ориссѣ рожденіе ребенка празднуется пиршествомъ въ седьмой день; при этомъ жрецъ гадаетъ, бросая рисовыя зерна въ чашку воды и, на основаніи различныхъ наблюденій надъ ребенкомъ, опредѣляетъ, кто именно изъ предковъ вернулся на землю; затѣмъ ребенокъ, по крайней мѣрѣ у сѣверныхъ племенъ, получаетъ имя этого предка [3]). Въ Европѣ у лопарей повторяется поучительная анимистическая идея, только что указанная въ Америкѣ; будущая мать слышитъ во снѣ имя своего ребенка, по большей части отъ самого духа предка, готоваго воплотиться въ ней [4]). Вообще возобновленіе старинныхъ семейныхъ именъ, чрезъ наименованіе ими новорожденныхъ дѣтей у низшихъ расъ всегда скрываетъ въ себѣ подобную же мысль. Приведемъ только два примѣра изъ различныхъ половинъ земного шара. Новозеландскій жрецъ читаетъ ребенку длинный рядъ именъ предковъ и останавливается на томъ, которое выберетъ ребенокъ, дающій объ этомъ знать крикомъ или чиханіемъ, а черемисы въ Россіи трясутъ ребенка, пока онъ закричитъ, и затѣмъ повторяютъ имена, пока онъ не выберетъ одного изъ нихъ, переставъ кричать [5]).

Вѣрованіе въ возрожденіе отшедшей души въ другомъ человѣческомъ образѣ, побуждавшее западно-африканскихъ негровъ, находившихся въ рабствѣ вдали отъ родины, къ самоубійству, въ надеждѣ воскреснуть вновь на родинѣ, развивается въ нѣкоторыхъ низшихъ расахъ въ опредѣленное ученіе о земномъ воскресеніи. Одною изъ наиболѣе замѣчательныхъ формъ этого ученія является теорія темнокожихъ расъ о появленіи на землѣ бѣлыхъ. Желая найти какое-либо разумное объясненіе появленія между ними человѣческихъ существъ новаго и страннаго для нихъ вида, и поражаемыя въ то же время ихъ блѣдными, какъ тѣнь, лицами, и почти сверхъестественнымъ могуществомъ,

[1]) J. L. Wilson, «W. Africa», p. 210. См. также R. Clarke, «Sierra Leone», p. 159; Burton, «Dahome», vol. II, p. 158.

[2]) Bastian, l. c.

[3]) Macpherson, p. 72; также Tickell въ «Journ. As. Soc. Bengal», vol. IX, pp. 733 и пр. Dalton въ «Tr. Eth. Soc.», vol. VI, p. 22 (подобный же обрядъ существуетъ у мундасовъ и ораоновъ).

[4]) Klemm, «Culturgesch.», vol. III, p. 77.

[5]) A. S. Thomson, «New Zealand», I. 118, см. Shortland, «Traditions», p. 145; Turner, «Polynesia», p. 353; Bastian, «Mensch», vol. II, p. 279; см. также 276 (самоѣды). Cp. Charlevoix, «Nouvelle France», vol. V, p. 426. См. также Steller, Kamtschatka, p. 353; Kracheninnikow, p. 117. См. Plath, «Rel. der alten Chinesen», II, p. 98.

эти расы рѣшили, что души ихъ покойниковъ вернулись на землю въ этой странной формѣ. Австралійцы выразили это ученіе въ простомъ заклинаніи: „исчезни черный человѣкъ, встань бѣлый человѣкъ". Австралійскій туземецъ, повѣшенный давно еще въ Мельбурнѣ, выразилъ въ послѣднія минуты отрадное убѣжденіе, что онъ вернется на землю бѣлымъ человѣкомъ и будетъ имѣть множество шестипенсовыхъ монетъ. Вѣрованіе это распространилось между туземцами съ самого начала сношеній ихъ съ европейцами, и, основываясь на немъ, они большею частью смотрѣли на англичанъ, какъ на своихъ умершихъ родственниковъ, вернувшихся на родину, вслѣдствіе своей привязанности къ ней при жизни. Дѣйствительное или воображаемое сходство довершало иногда иллюзію, какъ, напр., въ случаѣ сэра Джорджа Грея, котораго со слезами обнимала старая женщина, думавшая видѣть въ немъ своего умершаго сына; или въ случаѣ ссыльнаго, котораго признали за умершаго родственника и отдали ему землю, составлявшую его собственность въ его прежней жизни. Подобныя же вѣрованія встрѣчаются далѣе къ сѣверу чрезъ Торресовы острова до Новой Каледоніи, гдѣ туземцы видѣли въ бѣлыхъ духовъ умершихъ, приносящихъ съ собою болѣзни, и объясняли этимъ свою наклонность убивать бѣлыхъ [1]). Въ Африкѣ, у западныхъ негровъ встрѣчается вѣрованіе, что они возродятся бѣлыми; а баріи на Бѣломъ Нилѣ, которые вѣрятъ въ воскресеніе мертвыхъ на землѣ, видѣли въ первыхъ заѣхавшихъ къ нимъ бѣлыхъ умершія души, снова вернувшіяся въ ихъ среду [2]).

Такъ какъ низшая психологія не проводитъ опредѣленной пограничной черты между душами людей и животныхъ, то она можетъ, по крайней мѣрѣ, допустить безъ затрудненія переходъ человѣческихъ душъ въ тѣла низшихъ животныхъ. Рядъ примѣровъ изъ среды туземныхъ племенъ Америки можетъ ясно показать пути, какими вырабатываются подобныя идеи. Аты Ванкуверова о-ва считаютъ душу живого человѣка способною входить въ тѣло другихъ людей и животныхъ и свободно выходить оттуда, точно изъ обыкновеннаго жилища. Въ прежнія времена, говорятъ они, люди жили въ формѣ птицъ, звѣрей и рыбъ, или въ тѣлахъ этихъ послѣднихъ находились души индѣйцевъ; нѣкоторые думаютъ, что послѣ смерти они опять войдутъ въ тѣла животныхъ, въ которыхъ помѣщались въ этомъ прежнемъ состояніи [3]).

[1]) Grey, «Australia», vol. I, p. 301, vol. II, p. 363; Lang, «Queensland», pp. 34, 336; Bonwick, «Tasmanians», p. 183; Scherzer, «Voy. of Novara», vol. III, p. 34; Bastian, «Psychologie», p. 222, «Mensch», vol. III, p. 362—3; Lazarus und Steinthal's «Zeitschrift», l. c.; Turner, «Polynesia», p. 424.

[2]) Römer, «Guinea», p. 85; Brun-Rollet, «Nil Blanc» etc., p. 234.

[3]) Sproat, «Savage Life», ch. XVIII, XIX, XXI. Души умершихъ являются въ сновидѣніяхъ въ видѣ людей или животныхъ, p. 174. См. также Brinton, p. 145.

Въ другой области Сѣверо-западной Америки мы встрѣчаемъ индѣйцевъ, которые вѣрятъ, что души умершихъ переходятъ въ медвѣдей, и путешественники слышали, какъ одно племя умоляло пощадить жизнь старой сѣдой медвѣдицы съ морщинистымъ лицомъ, потому что видѣло въ послѣдней пріемницу души какой-то прабабушки, имѣвшей сходство съ этимъ животнымъ [1]. У эскимосовъ одинъ путешественникъ видѣлъ вдову, которая питалась исключительно птицами и не хотѣла дотронуться до моржевого мяса, потому что ангекокъ увѣрилъ ее, что душа ея покойнаго мужа переселилась въ моржа [2]. Мы знаемъ далѣе, что изъ сѣверо-американскихъ индѣйцевъ поугатаны избѣгаютъ тревожить нѣкоторыхъ мелкихъ лѣсныхъ птицъ, воспринявшихъ души ихъ вождей [3]. По вѣрованію гуроновъ, души превращаются въ горлицъ послѣ погребенія костей покойниковъ на праздникѣ въ честь умершихъ [4]; а у ирокезовъ существуетъ трогательный обычай выпускать на волю птицу въ день похоронъ, чтобы она могла унести съ собою душу [5]. Въ Мексикѣ тласкаланы полагали, что послѣ смерти души благородныхъ будутъ жить въ великолѣпныхъ пѣвчихъ птицахъ, тогда какъ души плебеевъ перейдутъ въ ласокъ, жуковъ и тому подобныхъ низкихъ существъ [6]. Въ Бразиліи исанны говорятъ, что души храбрыхъ превратятся въ прекрасныхъ птицъ, которыя будутъ питаться вкусными плодами, тогда какъ души трусовъ перейдутъ въ пресмыкающихся [7]. У абипоновъ существуетъ повѣрье о нѣкоторыхъ мелкихъ уткахъ, летающихъ стаями по ночамъ съ печальнымъ свистомъ; туземное воображеніе видитъ въ нихъ нѣчто общее съ душами умершихъ [8], а въ Попаянѣ не убиваютъ голубей, считая ихъ обиталищемъ душъ умершихъ людей [9]. Ученіе о переселеніи въ животныхъ признается и въ Южной Америкѣ; такъ, одинъ миссіонеръ слышалъ, какъ чириканская женщина западной Бразиліи говорила при видѣ лисицы: „не душа ли это моей умершей дочери“ [10].

Въ Африкѣ племя Марави думаетъ, судя по разсказамъ путешественниковъ, что души злыхъ превращаются въ шакаловъ, а души добрыхъ—въ змѣй [1]. Зулусы, принимая, что человѣкъ можетъ превратиться въ осу или ящерицу, вполнѣ выработали понятіе о превращеніи умершихъ людей въ змѣй, т.-е. такихъ животныхъ, которыя, благодаря своему свойству перемѣнять кожу, такъ часто играли роль въ представленіяхъ о воскресеніи и безсмертіи. Въ чрезвычайномъ почетѣ находятся тамъ нѣкоторыя безвредныя зеленыя или бурыя змѣи, которыя тихо и безстрашно заползаютъ въ дома; ихъ принимаютъ за amatongo, или предковъ, и вслѣдствіе того обходятся съ ними почтительно и предлагаютъ имъ пищу. Умершаго человѣка, превратившагося въ змѣю, можно узнать двоякимъ образомъ: если змѣя одноглазая, или имѣетъ рубецъ или другой знакъ на тѣлѣ, то она есть „itongo“ человѣка, отличавшагося такими особенностями при жизни; если же на ней нѣтъ никакихъ особыхъ знаковъ, то итонго является во снѣ въ образѣ человѣка и открываетъ такимъ образомъ личность змѣи [2]. Въ Гвинеѣ полагаютъ, что обезьяны, находимыя вблизи кладбища, вмѣщаютъ въ себѣ души умершихъ; а въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ обезьяны, крокодилы и змѣи, принимаемые за превращенныхъ людей, считаются священными [3]. Необходимо помнить, что такого рода понятія могутъ составлять въ психологіи дикарей лишь часть обширнаго ученія о будущей жизни души. Какъ наглядный примѣръ того, возьмемъ вѣрованія негровъ Золотого Берега. Они вѣрятъ, что „kla“, или „kra“, жизненная душа, становится при смерти „sisa“, или духомъ, который можетъ оставаться въ домѣ при тѣлѣ, мучить живыхъ и причинять болѣзни, пока не отлетитъ или не будетъ отогнанъ заклинаніями колдуна къ берегамъ рѣки Вольты, гдѣ духи живутъ и строятъ себѣ жилища. Но, несмотря на это, они могутъ возвращаться, и на самомъ дѣлѣ возвращаются изъ страны духовъ. Они способны возрождаться вновь въ тѣлѣ новорожденныхъ дѣтей, и душа бѣдняка можетъ такимъ образомъ сдѣлаться богатой. Многіе возвращаются на землю въ образѣ не людей, а животныхъ. Для африканской матери, оплакивающей свое дитя, большимъ утѣшеніемъ служатъ слова: „онъ придетъ опять“ [4].

На болѣе высокихъ ступеняхъ культуры ученіе о вторичномъ воплощеніи душъ является въ полномъ и многостороннемъ развитіи. Уче-

[1]) Schoolcraft, «Indian Tribes», part. III, p. 113.
[2]) Hayes, «Arctic Boat Journey», p. 198.
[3]) Brinton, «Myths of New World», p. 102.
[4]) Brebeuf, «Rel. des Jes.» 1636, p. 104.
[5]) Morgan, «Iroquois», p. 174.
[6]) Clavigero, «Messico», vol. II, p. 5.
[7]) Martius, «Ethnogr. Amer.», vol. I, p. 602, Markham, «Tr. Eth. Soc.», vol. III, pag. 195.
[8]) Dobrizhoffer, «Abipones», vol. II, pp. 74, 270.
[9]) Coreal y Brinton l. c. См. также J. G. Müller, p. 139 (натчезы), 223 (карaибы), 402 (Перу).
[10]) Chomé, «Lettres édif.», vol. III; Martius, vol. I, p. 416.

[1]) Waitz, vol. II, p. 419 (Марави).
[2]) Callaway, «Rel. of Amazulu», p. 196 и друг.; Arbousset & Daumas, p. 237.
[3]) J. L. Wilson, «W. Afr.», pp. 210, 218. См. также Brun-Rollet, pp. 200, 234; Meiners, vol. I, p. 211.
[4]) Steinhauser, «Mag. der Evang. Miss.», Basel, 1856, № 2, p. 135.

ніе о переселеніи душъ, повидимому, не было принято древними арійцами, но оно нашло себѣ мѣсто въ философіи индусовъ, приладилось къ ней и составляетъ существенную составную часть великой системы, общей браманизму и буддизму, по которой послѣдовательныя рожденія или существованія должны нести на себѣ вліяніе результатовъ прошедшаго и служить подготовленіемъ къ послѣдующей жизни. Для индуса тѣло есть лишь временное вмѣстилище души, которая, будучи „заключена въ цѣпяхъ своихъ поступковъ" и „пожиная плоды прошедшихъ дѣйствій", то возвышается, то понижается въ длинной цѣпи воплощеній въ растеніе, въ животное, въ человѣка, въ божество. Такимъ образомъ всѣ существа различаются между собою скорѣе по степени, чѣмъ по существу: всѣ они родственны человѣку: обезьяна, слонъ или червякъ могли быть нѣкогда людьми и снова могутъ принять человѣческій образъ; парія или варваръ составляютъ низшую касту между людьми и высшую между животными. Чрезъ такія-то тѣла проходятъ грѣшныя души, которыхъ страсти низвергли изъ первобытной чистоты на степень грубаго существа. Міръ, въ которомъ онѣ несутъ заслуженную кару за свои вины во время прежнихъ существованій, представляетъ колоссальное чистилище, и самая жизнь есть не что иное, какъ долгій и трудный процессъ развитія зла въ добро. Въ книгѣ Ману установлены законы, по которымъ души, обладающія добрыми качествами, пріобрѣтаютъ божественную природу, тогда какъ души, которыя управляются только своими страстями, принимаютъ вновь человѣческій образъ, и наконецъ, души, погруженныя во мракъ зла, понижаются до степени животныхъ. Такимъ образомъ рядъ переселеній души идетъ въ нисходящемъ порядкѣ отъ боговъ и святыхъ, черезъ ряды высшихъ аскетовъ, брахмановъ, нимфъ, царей и министровъ къ актерамъ, пьяницамъ, птицамъ, плясунамъ, мошенникамъ, слонамъ, лошадямъ, судрамъ, варварамъ, дикимъ звѣрямъ, змѣямъ, червямъ, насѣкомымъ и неодушевленнымъ предметамъ. Хотя отношеніе между преступленіемъ въ одной жизни и наказаніемъ въ другой, по большей части, темно, въ кодексѣ искупительнаго странствованія душъ можно, однако, усмотрѣть стремленіе къ соотвѣтственности возмездія и намѣреніе наказать грѣшника его же собственнымъ грѣхомъ. Въ наказаніе за преступленія, совершенныя въ прежней жизни, людямъ посылаются уродливости; человѣкъ, воровавшій пищу, будетъ страдать отъ несваренія желудка, клеветникъ будетъ имѣть гнилое дыханіе, конокрадъ будетъ хромать; въ наказаніе за свои дѣла люди будутъ возрождаться идіотами, слѣпыми, глухими, нѣмыми, уродами и будутъ предметомъ презрѣнія для добродѣтельныхъ людей. Искупивъ свое преступленіе въ адскихъ мукахъ, убійца брахмана можетъ перейти въ дикое животное или парію; тотъ, кто прелюбодѣяніемъ обезчестилъ своего духовнаго отца, сто разъ возродится въ видѣ травы, куста, пресмыкающагося, птицы, живущей падалью, хищнаго звѣря. Жестокіе люди сдѣлаются кровожадными животными; ворующіе хлѣбъ и мясо превратятся въ крысъ и коршуновъ; воръ, укравшій цвѣтную одежду, овощи или духи, сдѣлается соотвѣтственно съ тѣмъ красной куропаткой, павлиномъ или выхухолью. Словомъ, „смотря по душевному настроенію, въ которомъ человѣкъ совершаетъ тотъ или другой поступокъ, онъ пожнетъ плоды того въ образѣ существа, надѣленнаго тѣми или другими качествами" [1]). Допущеніе того, что растенія могутъ служить вмѣстилищемъ странствующей души, вполнѣ разъясняетъ понятіе о душахъ растеній. Послѣдняя идея хорошо знакома низшимъ расамъ въ тѣхъ частяхъ земного шара, которыя находились подъ болѣе или менѣе сильнымъ индусскимъ вліяніемъ. Такъ, напр., у даяковъ на о. Борнео можно слышать о человѣческихъ душахъ, вселившихся въ стволы деревьевъ, гдѣ онѣ сохраняютъ еще влажность и цвѣтъ крови, но теряютъ свою индивидуальность и чувствительность [2]). Санталы въ Бенгаліи полагаютъ, что жестокосердые мужчины и бездѣтныя женщины вѣчно поѣдаются червями и змѣями, тогда какъ добрыя души входятъ въ плодовыя деревья [3]). Но остается еще нерѣшеннымъ, насколько приведенныя воззрѣнія можно считать независимыми отъ индусскихъ идей о переселеніи въ растенія? Любопытное объясненіе развитія воззрѣній индусовъ на душу растеній встрѣчается въ одномъ сочиненіи, относящемся къ XVII-му столѣтію. Въ немъ говорится, что нѣкоторые брахманы Коромандельскаго берега ѣдятъ плоды, но старательно избѣгаютъ вырывать растеніе съ корнями, чтобы не потревожить души. Впрочемъ, по свидѣтельству того же автора, лишь немногіе строго держатся этого правила; отступающіе же отъ него полагаютъ, что души, живущія въ корняхъ и травахъ, заключены въ слишкомъ низкія и презрѣнныя тѣла, и слѣдовательно выигрываютъ, будучи вытѣснены отсюда, такъ какъ получаютъ возможность перейти въ тѣла людей и животныхъ [4]). Кромѣ того, ученіе брахмановъ о переселеніи душъ въ неодушевленные предметы имѣетъ

[1]) Manu, XI, XII. Ward, «Hindoos», vol. I, p. 164, vol. II, pp. 215, 347—52.

[2]) St. John, «Far East», vol. I, p. 181; Perclaer, «Ethnogr. Beschr. der Dajaks», p. 17.

[3]) Hunter, «Rural Bengal», p. 210. См. также Shaw въ As. Res., vol. IV, p. 46 (Раджмахальскія племена).

[4]) Abraham Roger, «La Porte Ouverte», Amst. 1670, p. 107.

также нѣкоторое отношеніе къ теоріямъ дикарей о предметныхъ душахъ [1]).

Буддизмъ, подобно браманизму, отъ котораго онъ отдѣлился, обыкновенно признавалъ переселенія душъ между человѣческими и полубожественными существами и низшими животными, а въ исключительныхъ случаямъ допускалъ даже деградацію до степени растенія или вещи. Какимъ образомъ умъ буддистовъ выработалъ ученіе о метемпсихозѣ, можно видѣть въ безконечныхъ легендахъ о превращеніяхъ самого Гаутамы, прошедшаго 550 рожденій, претерпѣвшаго страданія и нужду въ теченіе безчисленныхъ вѣковъ, чтобы пріобрѣсти чрезъ это возможность освободить чувствующія существа отъ страданій, присущихъ всему живущему. Четыре раза онъ являлся въ видѣ Мага-Брамы, двадцать разъ въ видѣ дева Секры и много разъ проходилъ чрезъ состоянія отшельника, царя, богача, раба, горшечника, игрока, врача змѣиныхъ укушеній, обезьяны, слона, быка, змѣи, бекаса, рыбы, лягушки и древеснаго духа. Когда, наконецъ, онъ сдѣлался высшимъ Буддой, его разумъ, подобно сосуду, переполненному медомъ, наполнился амброзіей истины, и онъ провозгласилъ свою побѣду надъ жизнью:

„Мучительны повторяющіяся рожденія.
О, Строитель! я видѣлъ тебя;
Ты уже не можешь болѣе создать мнѣ жилища.
Твои стропила разрушены,
Балки твоихъ крышъ расшатаны.
Мой умъ отдѣлился,
Я достигъ угасанія всѣхъ желаній“.

Но принимаютъ ли буддисты вполнѣ индусское ученіе о переходѣ всякой индивидуальной души отъ одного рожденія къ другому, или развиваютъ до метафизическихъ тонкостей понятіе о продолженіи существованія личности, они во всякомъ случаѣ принимаютъ съ полной систематичностью и послѣдовательностью, что жизнью человѣка въ прежнія существованія опредѣляется его настоящее состояніе, и что судьбы его будущихъ жизней зависятъ отъ того, будетъ ли онъ накоплять добродѣтели или пороки въ настоящей. Память, правда, обыкновенно отказывается сохранять воспоминаніе о прошлыхъ рожденіяхъ, но, какъ

[1]) Manu, XII, 9: «çarîrajaih karmmadoshaih yáti sthâvaratâm narah» — «за преступленія, совершенныя въ тѣлесной формѣ, человѣкъ переходитъ въ неодушевленное (неподвижное) состояніе»; XII, 42, «sthâvarâh krimakitâçcha matsyâh sarpâh sakachhapâh paçavaççha mrigaschaiva jaghanyâ tâmasi gatih» — «инертные (неподвижные) предметы, черви и насѣкомыя, рыбы, змѣи, черепахи, звѣри и олени суть также послѣднія изъ темныхъ формъ».

извѣстно, она обыкновенно отказывается служить даже относительно начала нашей настоящей жизни. Въ случаѣ царя Бимсары, ноги котораго были обожжены и натерты солью по приказанію его жестокаго сына, чтобы отнять у него возможность ходить, можно спросить: за что столь святой человѣкъ терпѣлъ подобныя муки? За то, что въ одной изъ своихъ прежнихъ жизней онъ прошелъ близъ дагобы, не снявъ туфель, и ходилъ по ковру жреца, не вымывъ ногъ. Человѣкъ можетъ, на нѣкоторое время, пользоваться счастіемъ за свои заслуги въ прежнихъ состояніяхъ, но если онъ не будетъ продолжать держаться добрыхъ правилъ, то слѣдующее рожденіе его совершится въ одномъ изъ адовъ, и онъ родится на свѣтъ въ видѣ какого-нибудь звѣря, а затѣмъ въ видѣ преты, или низшаго духа. Гордецъ можетъ возродиться уродомъ съ толстыми губами, демономъ или червякомъ. Буддистская теорія „дѣйствій (карма)“, по которой участь всѣхъ чувствующихъ существъ опредѣляется не присуждаемымъ ей наказаніемъ или наградой, но роковой связью причины съ послѣдствіемъ, при чемъ настоящее всегда является результатомъ прошедшаго чрезъ посредство непрерывнаго ряда причинъ и дѣйствій, представляетъ въ дѣйствительности одну изъ самыхъ замѣчательныхъ формъ развитія нравственной философіи [1]).

Въ классической литературѣ про древнихъ египтянъ упоминается, что они принимали ученіе о переселеніи душъ, или въ формѣ послѣдовательныхъ воплощеній безсмертной души въ тѣла земныхъ, водяныхъ и воздушныхъ существъ и, обратно, въ человѣка, или, какъ послѣдствіе болѣе простого закона возмездія за поступки, по которому, напр., злые люди возвращаются на землю въ видѣ нечистыхъ животныхъ [2]). Изображенія и іероглифическія изреченія „Книги Мертвыхъ“, правда, не даютъ намъ необходимаго подтвержденія этихъ предположеній, такъ какъ даже мистическія превращенія души не могутъ еще назваться переселеніями. Очевидно, поэтому, теологическаго центра, откуда ученіе о моральномъ метемпсихозѣ могло перейти въ древнія культурныя религіи, надо искать никакъ не въ Египтѣ. Въ греческой философіи представителями этихъ воззрѣній являются великіе учители. Платону извѣстно миѳическое ученіе о воплощеніи душъ въ формахъ, соотвѣтствующихъ качествамъ, пріобрѣтеннымъ въ настоящей жизни, начиная

[1]) Köppen, «Religion des Buddha, vol. I, pp. 35, 289 и слѣд., 318; Barthélemy Saint-Hilaire, «Le Bouddha et sa Religion», p. 122; Hardy, «Manual of Budhism», pp. 98 etc., 180, 318, 445, etc.

[2]) Herod. II, 123; см. Rawlinson's Tr.; Plutarch. De Iside. 31, 72; Wilkinson, «Ancient Eg.», vol. II, ch. XVI; Bunsen, «Egypt's Place in Univ. Hist.», vols IV & V.

отъ тѣла философа или влюбленнаго и кончая тиранами и узурпаторами;—далѣе, о душахъ, переселяющихся въ животныхъ и поднимающихся вновь до человѣческаго достоинства, смотря по жизни, которую онѣ вели;—о птицахъ, въ которыхъ живутъ легкомысленныя души;—объ устрицахъ, несущихъ въ изгнаніи наказаніе за глубокое невѣжество. Пиѳагоръ на самомъ себѣ даетъ примѣръ своего ученія о переселеніи душъ; онъ узнаетъ въ храмѣ Геры мѣсто, гдѣ висѣлъ щитъ, принадлежавшій ему нѣкогда, когда онъ былъ Евфорбомъ, котораго Менелай убилъ при осадѣ Трои. Позднѣе онъ былъ Гермотимомъ, Клазоменскимъ пророкомъ, погребеніе котораго было преждевременно отпраздновано, когда его душа лишь на время покинула тѣло; послѣ этого, какъ разсказываетъ Лукіанъ, его пророческая душа переселилась въ пѣтуха. Микиллъ проситъ этого пѣтуха разсказать ему про Трою, „происходило ли тамъ все такъ, какъ описалъ Гомеръ?“ Но пѣтухъ отвѣчаетъ: „Какъ могъ онъ это знать, о Микиллъ? Во время этихъ событій онъ былъ верблюдомъ въ Бактріи“ [1]).

Въ позднѣйшей еврейской философіи каббалисты приняли ученіе о переселеніи душъ, „gilgul“, или передвиженіе ихъ, и поддерживали его посредствомъ того характеристическаго метода толкованія Библіи, о которомъ полезно вспоминать время отъ времени для предостереженія мистическихъ толкователей нашихъ дней. Душа Адама перешла въ Давида и перейдетъ въ Мессію; въ самомъ дѣлѣ, не встрѣчаются ли заглавныя буквы ихъ именъ въ имени Адама (Ad(a)m), и не говоритъ ли Езекіиль: „Слуга мой Давидъ будетъ ихъ царемъ вовѣки“. Душа Каина переходитъ въ Іоѳора, а душа Авеля въ Моисея, и потому-то Іоѳоръ отдаетъ свою дочь въ жены Моисею. Души переселяются въ животныхъ, птицъ и гадовъ; не есть ли Іегова „царь духовъ всякой плоти“? Тотъ, кто совершилъ хотя единый грѣхъ при всѣхъ добрыхъ дѣлахъ, долженъ превратиться въ животное. Душа того, кто подастъ еврею нечистую пищу, переселится въ листъ, носимый вѣтромъ въ разныя стороны, „потому что вы будете подобны дубу съ увядающими листьями“. Если же кто сквернословитъ—душа его перейдетъ въ нѣмой камень, подобно Набалу, „и онъ сталъ камнемъ“ [2]). Въ предѣлахъ вліянія христіанства манихеи являются наиболѣе замѣчательными представителями ученія о переселеніи душъ. Мы слышимъ отъ нихъ, что души грѣшниковъ переходятъ въ дикихъ звѣрей, тѣмъ болѣе отвратительныхъ, чѣмъ грѣшнѣе души;—тотъ, кто убьетъ крысу или курицу, самъ сдѣлается крысой или курицей; души могутъ перейти въ растенія, растущія на землѣ, которыя поэтому имѣютъ не только жизнь, но и смыслъ; души жнецовъ переходятъ въ бобы и ячмень, чтобы быть, въ свою очередь, срѣзанными, почему избранные и старались объяснить хлѣбу, который они ѣли, что не они жали пшеницу, изъ которой онъ испеченъ;—души послѣдователей духовно-низкой общины, живущей въ бракѣ, должны перейти въ дыни и огурцы, чтобы очиститься послѣ съѣденія ихъ избранными. Впрочемъ, эти подробности дошли до насъ отъ теологическихъ противниковъ манихеевъ; поэтому остается нерѣшеннымъ, насколько послѣдніе дѣйствительно и серьезно вѣрили подобнымъ вещамъ. Однако, допуская преувеличенія и несправедливости, мы все-таки имѣемъ право считать эти описанія основанными на фактахъ. Повидимому, несомнѣнно, что манихейская секта, соединивъ ученія Зороастра, Будды и Христа въ одно трансцендентальное аскетическое вѣрованіе, приняла индусскую теорію наказанія и очищенія душъ путемъ переселенія въ животныхъ и растенія [1]). Въ позднѣйшія времена ученіе о переселеніи душъ было многократно указываемо въ одной изъ областей юго-западной Азіи. Вильгельмъ Рёисбрукъ говоритъ, что понятіе о постоянномъ переселеніи душъ изъ одного тѣла въ другое было распространено у средневѣковыхъ несторіанцевъ; онъ упоминаетъ также о довольно смышленомъ духовномъ лицѣ изъ числа ихъ, который говорилъ съ нимъ о душахъ животныхъ и спрашивалъ, найдутъ ли онѣ себѣ такое убѣжище, гдѣ бы имъ не нужно было работать послѣ смерти. Раввинъ Веніаминъ Тудельскій упоминаетъ въ XII столѣтіи о друзахъ Гермонской горы: „они говорятъ, что душа добродѣтельнаго человѣка переходитъ въ тѣло новорожденнаго младенца, тогда какъ души грѣшниковъ переселяются въ собакъ или въ другихъ животныхъ“. Подобныя понятія, повидимому, еще до сихъ поръ не исчезли въ племени друзовъ. Насаиры также видятъ въ переселеніи душъ средство возмездія и очищенія; невѣрующіе, по ихъ мнѣнію, должны превратиться въ верблюдовъ, ословъ, собакъ, овецъ; непокорные насаиры — въ евреевъ, суннитовъ или христіанъ; души же вѣрныхъ переходятъ въ новыя тѣла въ средѣ своего народа. Для послѣднихъ достаточно нѣсколько перемѣнъ „со-

---

[1]) Plat. Phaedo, Timæus, Phaedrus, Rep., Diog. Laert. Empedokles XII: Pyndar. Olymp. II. antistr. 4; Ovid. Metam. XV, 160, Lucian. Somn. 17 etc. Philostr. Vit. Apollon. Tyan. См. также Meyer's Conversations-Lexicon, Art. «Seelenwanderung». Относительно возрожденія въ древней Скандинавіи см. Helgakvidha, III, въ «Edda».

[2]) Eisenmenger, part II, p. 23 etc.

[1]) Beausobre, «Hist. de Manichée», vol. I, p. 245—6; vol. II, pp. 496—9; Flügel, «Mani». См. Augustin Contra Faust; De Hæres.; de Quantitate Animæ.

рочекъ" (т.-е. тѣлъ), чтобы достигнуть рая или сдѣлаться звѣздами [1]). Примѣры подобныхъ вѣрованій въ предѣлахъ современной христіанской Европы встрѣчаются у болгаръ, которые полагаютъ, что турки, никогда не ѣвшіе свинины, превращаются послѣ своей смерти въ кабановъ. Общество, собравшееся однажды ѣсть жаренаго кабана, должно было отказаться отъ этого, потому что кушанье брызнуло слюною въ огонь, а въ ушахъ его оказались лоскутки бумажной матеріи, въ которыхъ знающіе люди немедленно узнали куски прежней чалмы [2]). Такіе случаи составляютъ, впрочемъ, исключеніе. Переселеніе душъ никогда не принадлежало къ числу важнѣйшихъ христіанскихъ ученій, хотя оно и не было чуждо средневѣковой схоластикѣ, и хотя, даже въ новѣйшее время, эксцентричные теологи то тамъ, то здѣсь поддерживали его. Впрочемъ, было бы удивительно, если бъ дѣло было иначе. Мы часто видимъ въ исторіи вѣрованій, что умозрѣнія древнѣйшей культуры вырождаются въ переживанія и вновь оживаютъ отъ времени до времени. Если души не странствуютъ, зато ученія могутъ переселяться, и ученіе о метемпсихозѣ, странствуя въ теченіе долгихъ вѣковъ, нашло себѣ наконецъ пристанище въ душахъ Фурье и Сомъ-Дженинса [3]).

Такимъ образомъ мы прослѣдили древнее ученіе о переселеніи душъ во всѣхъ его стадіяхъ въ цивилизаціи всего міра; мы видѣли его разсѣяннымъ между туземными расами Америки и Африки, укоренившимся

[1]) Gul. de Rubruquis, «Rec. des Voy. Soc. de Géographie de Paris», vol. IV, p. 356. Benjamin de Tudela, пер. Ascher'a, евр. текстъ, p. 22; англ., p. 62; Niebuhr, «Reisebeschr. nach Arabien» etc., vol. II, pp. 438—443; Meiners, vol. II, p. 796.

[2]) St. Clair and Brophy. «Bulgaria», p. 57. Ср. ученія секты духоборцевъ у Haxthausen, «Russian Empiri», vol. I, p. 288 etc.

[3]) Со времени перваго изданіи предыдущей замѣтки, Луи Фигье представилъ превосходный современный примѣръ этого воззрѣнія въ своей книгѣ, озаглавленной «Le landemain de la mort» (На другой день послѣ смерти). Попытка его оживить древнее вѣрованіе и связать его съ эволюціонной теоріей новѣйшихъ натуралистовъ проведена съ гораздо большей выработанностью, чѣмъ у буддистовъ. Тѣло есть обиталище души, которая выходитъ изъ него, когда человѣкъ умираетъ, подобно тому, какъ спасаются изъ горящаго дома. Въ теченіе своего развитія, душа можетъ переселяться послѣдовательно отъ одной ступени до другой, переходя черезъ животно-растеніе и устрицу, кузнечика и орла, крокодила и собаку, пока не достигнетъ до человѣка; затѣмъ, поднимаясь выше, она становится однимъ изъ сверхчеловѣческихъ существъ или ангеловъ, живущихъ въ планетномъ эѳирѣ, а впослѣдствіи восходитъ до состоянія еще высшаго, въ таинственныя свойства котораго Фигье не старается проникнуть, «такъ какъ наши средства изслѣдованія измѣняютъ намъ въ этомъ случаѣ». Послѣднимъ мѣстомъ назначенія самыхъ свѣтлыхъ существъ является солнце; чистые духи образуютъ массу его горящихъ газовъ и своею жизнью поддерживаютъ нынѣшнее состояніе свѣтила.

въ азіатскихъ націяхъ, особенно выработаннымъ индусами въ систему нравственной философіи; мы видѣли, какъ оно то поднималось, то падало въ классической и средневѣковой Европѣ, и какъ оно, наконецъ, уцѣлѣло еще въ современномъ мірѣ въ видѣ умственнаго мотива, на который болѣе уже никто не обращаетъ вниманія, за исключеніемъ этнографовъ, останавливающихся на немъ, какъ на новомъ очевидномъ указаніи постепенности развитія культуры. Мы можемъ спросить теперь: что же было первоначальнымъ источникомъ и стимуломъ къ развитію ученія о переселеніи душъ? Этотъ вопросъ можетъ быть разрѣшенъ до нѣкоторой степени, хотя и недостаточно для полнаго объясненія его. Ученіе о возвращеніи душъ предковъ, сообщающихъ такимъ образомъ умственное и физическое сходство съ собой своимъ потомкамъ и родственникамъ, было уже упомянуто и указано нами, какъ ученіе, составляющее само по себѣ весьма разумную и философскую гипотезу для объясненія явленія родственнаго сходства, переходящаго изъ поколѣнія въ поколѣніе. Но какъ могла родиться мысль, что человѣческія души способны вселяться въ тѣла звѣрей и птицъ? Дикари, какъ уже было показано выше, не безъ разумнаго основанія, принимаютъ, что низшія животныя обладаютъ душами, сходными съ ихъ собственными душами, и, въ этомъ состояніи умственнаго развитія, переселеніе человѣческой души въ тѣло животнаго является, по крайней мѣрѣ, возможнымъ. Но эта точка зрѣнія сама по себѣ не наводитъ на подобное понятіе. Взглядъ, высказанный нами въ одной изъ предыдущихъ главъ относительно происхожденія понятія о душѣ вообще, можетъ помочь намъ и въ этомъ случаѣ. Подобно тому, какъ первымъ понятіемъ о душѣ должно было быть понятіе о душѣ человѣка, которое затѣмъ по аналогіи распространилось на души животныхъ, растеній и т. д., такъ и первоначальное понятіе о переселеніи душъ заключалось въ прямомъ и логичномъ заключеніи, что человѣческія души возрождаются въ новыхъ человѣческихъ тѣлахъ, при чемъ онѣ узнаются по семейнымъ сходствамъ въ послѣдующихъ поколѣніяхъ. Затѣмъ, эта мысль была расширена до степени возрожденія души въ образѣ животныхъ и т. д. У дикарей существуетъ нѣсколько ясно опредѣленныхъ понятій, которыя вполнѣ соотвѣтствуютъ такому воззрѣнію. Получеловѣческія черты, дѣйствія и характеры животныхъ составляютъ предметъ внимательнаго наблюденія для дикарей, такъ же какъ и для дѣтей. Животное представляетъ истинное воплощеніе общеизвѣстныхъ человѣческихъ свойствъ; такія названія, какъ, напр., левъ, медвѣдь, лисица, сова, попугай, ехидна, червякъ, употребляемыя какъ эпитетъ, соединяютъ въ одномъ словѣ выдающуюся черту цѣлой человѣческой жизни. Согласно съ этимъ, при

разборѣ частностей ученія о переселеніи душъ у дикарей, мы видимъ, что животныя часто представляютъ очевидное сходство по характеру съ тѣми человѣческими существами, души которыхъ будто бы перешли въ нихъ; такимъ образомъ вымыселъ дикаря-философа о переселеніи душъ могъ служить нѣкотораго рода объясненіемъ сходства между животнымъ и человѣкомъ. Эта мысль выступаетъ еще рѣзче въ ученіяхъ болѣе цивилизованныхъ расъ, выработавшихъ понятіе о переселеніи душъ въ нравственное ученіе о возмездіи; здѣсь соотвѣтственность въ выборѣ животныхъ такъ же очевидна для современнаго критика, какъ она должна была быть понятна для древняго послѣдователя метемпсихоза. Быть можетъ, самое наглядное воспроизведеніе умственнаго состоянія, въ которомъ выработалось теологическое ученіе метемпсихоза въ отдаленной древности, находится въ произведеніяхъ современнаго мистика, спиритуализмъ котораго часто слѣдуетъ до самыхъ крайнихъ предѣловъ по умственнымъ слѣдамъ низшихъ расъ. Въ духовномъ мірѣ, говоритъ Эммануилъ Сведенборгъ, люди, которые открыли доступъ къ себѣ дьяволу и усвоили природу животныхъ, сдѣлавшись лисицами по хитрости и т. д., являются на нѣкоторомъ разстояніи въ образѣ тѣхъ самыхъ животныхъ, съ которыми они сходны по характеру [1]). Наконецъ, одна изъ самыхъ замѣчательныхъ сторонъ ученія о переселеніи душъ есть его близкое отношеніе къ мысли, имѣющей глубокіе корни въ исторіи философіи, именно къ теоріи развитія органической жизни послѣдовательными ступенями. Прогрессъ отъ жизни растенія до жизни низшихъ животныхъ формъ и далѣе, чрезъ ряды высшихъ животныхъ до человѣка, не говоря уже о сверхъестественныхъ существахъ, не требуетъ здѣсь даже послѣдованія отдѣльныхъ особей, но переносится теоріей переселенія душъ въ сферу послѣдовательныхъ растительныхъ и животныхъ жизней одного и того же существа.

Здѣсь будетъ умѣстно сказать нѣсколько словъ о предметѣ, который не слѣдуетъ упускать изъ вида, такъ какъ онъ соединяетъ двѣ главныя вѣтви ученія о будущей жизни; къ сожалѣнію, о немъ трудно говорить въ опредѣленныхъ выраженіяхъ, а тѣмъ болѣе трудно прослѣдить его исторически, сравнивая между собой воззрѣнія низшихъ и высшихъ расъ. Я разумѣю ученіе о тѣлесномъ обновленіи или воскресеніи. Для философіи низшихъ расъ нисколько не кажется необходимымъ, чтобы переживающая душа была снабжена новымъ тѣломъ, потому что

[1]) Swedenborg, «The true Christian Religion», 13. Сравн. понятія, приписываемыя послѣдователямъ Василида Гностика о людяхъ, природа которыхъ дѣйствіемъ духовъ произведена такою, какъ у волковъ, обезьянъ, львовъ или медвѣдей, вслѣдствіе чего души ихъ имѣютъ свойства послѣднихъ и дѣйствуютъ подобно имъ (Clem. Alex. Stromat. II, c. 20).

она въ ихъ воображеніи, по существу своему, есть нѣчто тонкое и воздушное, способное къ самостоятельной жизни, подобно другимъ тѣлеснымъ существамъ. Описанія загробнаго міра у дикарей часто представляютъ столь точное воспроизведеніе ихъ настоящей жизни, что иногда бываетъ трудно рѣшить, приписываютъ ли они умершимъ такія же тѣла, какъ и живымъ, или нѣтъ; небольшого же числа фактовъ этого рода едва ли достаточно, чтобы принять или отвергнуть у низшихъ расъ существованіе опредѣленнаго понятія о тѣлесномъ воскресеніи [1]). Далѣе, нужно обратить вниманіе на обычай, столь общій и низшимъ и высшимъ расамъ, сохранять останки умершихъ, начиная съ кусочковъ костей до цѣлыхъ мумифицированныхъ тѣлъ. Всѣмъ извѣстно, насколько распространено вѣрованіе, что отлетѣвшія души часто бываютъ наклонны посѣщать свои тѣлесные останки, какъ это можно видѣть въ общеизвѣстныхъ изображеніяхъ египетскихъ погребальныхъ обрядовъ. Но сохраненіе этихъ останковъ, даже заключая въ себѣ идею о постоянной связи между тѣломъ и душой, тѣмъ не менѣе, не приближается еще къ идеѣ о тѣлесномъ воскресеніи [2]). При разборѣ тѣсно связаннаго съ ней ученія о метемпсихозѣ, я описалъ теорію переселенія душъ въ новое человѣческое тѣло, какъ нѣчто, подтверждающее мысль о тѣлесномъ воскресеніи на землѣ. Съ той же точки зрѣнія, тѣлесное воскресеніе на небѣ или въ царствѣ тѣней, въ сущности, представляетъ переселеніе души. Это ясно выражается у тѣхъ изъ высшихъ расъ, въ религіи которыхъ оба ученія принимаютъ сразу болѣе опредѣленную форму и практическое значеніе. Въ Ригъ-Ведѣ встрѣчаются мѣстами ясныя указанія на тѣлесное воскресеніе: объ умершихъ говорится, какъ о просвѣтленныхъ существахъ, облеченныхъ въ свое тѣло (tanu); здѣсь же обѣщается благочестивымъ людямъ, что они возродятся въ новомъ мірѣ со всѣмъ своимъ тѣломъ (sarvatanû). Въ браманизмѣ и буддизмѣ возрожденіе душъ въ тѣлесной оболочкѣ для жизни на небѣ или въ аду представляетъ только какъ бы отдѣльный случай переселенія душъ. Вопросъ о древнемъ персидскомъ ученіи о воскресеніи, которое, по мнѣнію нѣкоторыхъ, связано съ позднѣйшимъ еврейскимъ ученіемъ, весьма теменъ [3]).

. . . .
. . . . Для точнаго разъясненія этого уче-

[1]) См. J. G. Müller, «Amer. Urrel.», p. 208 (караибы). Ср. Rochefort, p. 429; Steller, «Kamtschatka», p. 269; Castrén, «Finnische Mythologie», p. 119.

[2]) Относительно Египта см. погребальные папирусы и переводы «Книги Мертвыхъ». Ср. Brinton, «Myths of New World», p. 254 etc.

[3]) Арійскія свидѣтельства «Rig-Veda», X, 14, 8; XI, 1, 8; Manu, XII, 16—22; Max Müller, «Todtenbestattung», pp. XII, XIV; Chips, vol. I, p. 47; Muir, «Journ. As. Soc. Bengal», vol. 1, 1865, p. 306; Spiegel. «Avesta», Haug. «Essays on the Parsis».

нія въ томъ видѣ, какъ оно представлялось умамъ позднѣйшихъ теологовъ, весьма поучительно привести слѣдующее замѣчательное мѣсто изъ Оригена, гдѣ онъ говоритъ „о тѣлесномъ веществѣ, которое, какое бы оно ни занимало мѣсто, всегда служитъ душѣ, теперь, правда, лишь тѣлеснымъ образомъ, но потомъ болѣе тонкимъ и чистымъ, что называется, духовнымъ образомъ“ [1]).

Переходя отъ этихъ метафизическихъ ученій цивилизованной теологіи, мы займемся теперь рядомъ вѣрованій, болѣе важныхъ по своему практическому значенію и болѣе опредѣленныхъ въ пониманіи дикарей. Можно смѣло допустить, что нѣкогда существовали, а можетъ быть, существуютъ и теперь, низшія расы, совершенно лишенныя всякаго понятія о будущей жизни. Тѣмъ не менѣе, осторожные этнографы должны часто принимать съ недовѣріемъ описанія подобныхъ племенъ, потому что дикарь, говоря объ умершихъ, что они уже не живутъ болѣе, можетъ быть, хочетъ только сказать, что они умерли. Если спросить жителя восточной Африки, что̀ сталось съ его погребенными предками, „древними людьми“, онъ отвѣтитъ: „они кончились“, а между тѣмъ онъ твердо вѣритъ въ то, что ихъ души не подвержены смерти [2]). Въ одномъ описаніи религіозныхъ понятій племени Зулу, составленномъ со словъ туземца, прямо говорится, что Ункулункулу, „древній, древній старикъ“, сказалъ, что люди „должны умирать навсегда“, и что онъ позволилъ имъ умереть, чтобы никогда не вставать [3]). При нашемъ подробномъ знакомствѣ съ теологіей зулусовъ, души которыхъ не только продолжаютъ жить въ подземномъ мірѣ, но даже становятся божествами для живущихъ, мы вполнѣ можемъ оцѣнить смыслъ этихъ словъ. А безъ такихъ свѣдѣній намъ легко было бы видѣть въ нихъ отрицаніе существованія души послѣ смерти. Это же замѣчаніе можетъ быть приложено къ одному изъ самыхъ положительныхъ отрицаній будущей жизни, которое только можно найти у дикихъ племенъ, именно къ поэмѣ племени Динка, на Бѣломъ Нилѣ, относящейся къ Дендиду, Творцу:

„Въ тотъ день, когда Дендидъ создалъ все,
Онъ создалъ солнце;
И солнце встаетъ, заходитъ и приходитъ вновь.
Онъ создалъ луну;

[1]) Origen. De Princip. II. 3, 2; «materiæ corporalis, cujus materiæ anima usum semper habet, in qualibet qualitate positæ, nunc quidem carnali, postmodum vero subtiliori et puriori, quæ spiritalis appellatur».
[2]) Burton, «Central Africa», vol. II, p. 345.
[3]) Callaway, «Rel. of Amazulu», p. 84.

И луна встаетъ, заходитъ и приходитъ вновь.
Онъ создалъ звѣзды;
И звѣзды встаютъ, заходятъ и снова встаютъ.
Онъ создалъ человѣка;
И человѣкъ родится, уходитъ въ землю и не приходитъ вновь“.

Нужно, однако, замѣтить, что близкіе сосѣди этихъ динковъ, баріи, вѣрятъ, что мертвые возвращаются для новой жизни на землѣ, и потому возникаетъ вопросъ: отрицаетъ ли поэма динковъ только вѣрованіе въ тѣлесное воскресеніе или вѣрованіе въ неумирающую призрачную душу? Миссіонеръ Кауфманъ говоритъ, что динки не вѣрятъ въ безсмертіе души, что они видятъ въ ней только „дыханіе“, и что со смертью для нихъ все кончается. Противоположное заявленіе Бренъ-Ролле заставляетъ думать, что они вѣрятъ въ загробную жизнь; но какъ тотъ, такъ и другой авторъ оставляютъ нерѣшеннымъ вопросъ— признаетъ ли это племя существованіе души, живущей послѣ смерти человѣка? [1])

Разсматривая религіи низшихъ расъ, какъ одно цѣлое, мы, во всякомъ случаѣ, не ошибемся, если примемъ вѣру въ будущую жизнь души за одинъ изъ ихъ главныхъ и общихъ элементовъ. Но здѣсь необходимо разъяснить, ограничить и точно опредѣлить этотъ кругъ идей, чтобы не дать себя вовлечь современными теологическими понятіями въ ошибочное истолкованіе первобытныхъ вѣрованій. При такихъ изслѣдованіяхъ нужно избѣгать выраженія „безсмертіе души“, потому что оно можетъ навести на ложный путь. Сомнительно, чтобы низшая психологія усвоила себѣ вообще положительное представленіе о безсмертіи; въ самомъ дѣлѣ, прошедшее и будущее быстро становятся темными, какъ только умъ дикаря отрывается отъ настоящаго, чтобы размышлять о нихъ; мѣра мѣсяцевъ и лѣтъ теряется даже въ узкихъ предѣлахъ отдѣльной человѣческой жизни, и память живущаго о душѣ умершаго блѣднѣетъ и исчезаетъ по мѣрѣ того, какъ у перваго изглаживаются впечатлѣнія, поддерживавшія эти воспоминанія. Даже между племенами, которыя твердо придерживаются ученія о переживаніи души, это понятіе не вполнѣ единогласно. Въ дикой, какъ и въ цивилизованной жизни, ограниченныя и безпечныя натуры не думаютъ о будущемъ мірѣ, какъ о слишкомъ отдаленномъ, а скептическіе умы отвер-

[1]) Kaufmann, «Schilderungen aus Centralafrica», p. 124; G. Lejean. «Rev. des Deux Mondes». Apr. 1, 1860, p. 760; см. Brun-Rollet, «Nil-Blanc», pp. 100, 234. Разговоръ миссіонера Бельтрама (1859—60), приводимый у Mitterntzner, «Dinka Sprache», p. 57, приписываетъ динкамъ представленія о небѣ и адѣ, въ которыхъ, однако, замѣчается христіанское вліяніе.

гаютъ его, какъ ни на чемъ не основанное суевѣріе, или не вдумываются въ полезность надежды, заключающейся въ этой идеѣ. Кромѣ того, безсмертіе далеко не принимается за удѣлъ, общій всѣмъ людямъ; цѣлые классы положительно исключены изъ участія въ немъ. На островахъ Тонга будущая жизнь была привилегіей одной касты; по вѣрованію туземцевъ, ихъ предводители и высшіе классы переходили въ божественномъ просвѣтленіи въ страну блаженства „Болоту", а низшіе классы были надѣлены только такими душами, которыя умирали вмѣстѣ съ тѣлами; и хотя нѣкоторые изъ членовъ этого класса имѣли смѣлость требовать мѣста въ раю на ряду съ избранными, но народъ вообще благодушно соглашался на уничтоженіе своихъ плебейскихъ душъ [1]). Въ Никарагуа народъ вѣрилъ, что души добрыхъ людей послѣ смерти будутъ жить съ богами, а души злыхъ — должны умереть вмѣстѣ съ тѣломъ и угаснуть навсегда [2]). Въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ переживаніе души, послѣ смерти тѣла, вошло въ понятія народовъ низшей культуры, мы встрѣчаемъ множество фактовъ, доказывающихъ, что душа принимается за смертное существо, подверженное, подобно тѣлу, различнымъ опасностямъ и смерти. Гренландцы соболѣзнуютъ о бѣдныхъ душахъ, которыя зимой или въ бурю должны переходить черезъ страшную гору, откуда умершіе спускаются въ другой міръ, потому что здѣсь душѣ легко можетъ приключиться вредъ, и она можетъ умереть второй смертью, послѣ которой ничего не остается и которая всего ужаснѣе [3]). Фиджійцы говорятъ о битвѣ, которую душа умершаго воина должна выдержать съ душеубійцей Саму и его братьями; для этой-то битвы покойнаго при погребеніи снабжаютъ палицей; если онъ останется побѣдителемъ, для него открывается дорога къ судилищу Нденгеи; если будетъ раненъ, онъ долженъ вѣчно бродить въ горахъ, а если будетъ убитъ въ поединкѣ, Саму и его братья сварятъ и съѣдятъ его. А души неженатыхъ фиджійцевъ не доживаютъ даже до этого поединка; онѣ тщетно пытаются прокрасться при отливѣ черезъ рифы мимо скалы, гдѣ сидитъ Нангананга, истребитель неженатыхъ душъ; онъ хохочетъ надъ ихъ безполезными усиліями и спрашиваетъ, не думаютъ ли онѣ, что никогда не будетъ прилива? Возвращающіяся волны прибиваютъ дрожащія души къ берегу, и Нангананга разбиваетъ ихъ въ дребезги

[1]) Mariner, ‹Tonga Is.›, vol. II, p. 136.
[2]) Oviedo, ‹Nicaragua›, p. 50. Для подобныхъ же указаній см. Martius, ‹Ethnogr. Amer.›, vol. I, p. 247; Smith's ‹Virginia› у Pinkerton, vol. XIII, p. 41; Meiners, vol. II, pag. 760.
[3]) Cranz, ‹Grönland›, p. 259.

на большомъ черномъ камнѣ, какъ кусокъ гнилого дерева [1]). Таковы же разсказы гвинейскихъ негровъ о жизни и смерти душъ, покинувшихъ тѣла. Или великій жрецъ, передъ которымъ онѣ должны предстать послѣ смерти, будетъ судить ихъ, посылая добрыхъ съ миромъ въ страну блаженства и убивая злыхъ во второй разъ палицей, лежащей всегда наготовѣ передъ его жилищемъ; или же отшедшія души должны быть судимы своимъ божествомъ у рѣки смерти; если онѣ соблюдали праздники, клятвы и воздерживались отъ запрещенныхъ яствъ, то оно отсылаетъ ихъ ласково въ счастливую страну; если же онѣ грѣшили противъ этихъ постановленій, то богъ бросаетъ ихъ въ рѣку, топитъ и погружаетъ въ вѣчное забвеніе [2]). Даже обыкновенная вода можетъ потопить душу негра, если вѣрить разсказу миссіонера Кавацца о вдовахъ въ Матамбѣ, которыя погружаются въ рѣки и пруды, чтобы утопить души своихъ умершихъ мужей, которыя, быть можетъ, желаютъ не покидать ихъ и оставаться возлѣ наиболѣе любимыхъ женъ. Послѣ этой церемоніи онѣ могутъ снова выйти замужъ [3]). Изъ этихъ подробностей ясно видно, что понятіе о душахъ, подвергающихся уничтоженію послѣ смерти или умирающихъ вторичною смертью — понятіе и до сихъ поръ не чуждое умозрительной теологіи — было извѣстно и низшей культурѣ.

Согласно философскимъ воззрѣніямъ низшихъ расъ, душу можно опредѣлить, какъ эѳирное существо, переживающее тѣло; это понятіе было первоначальнымъ и повело къ болѣе трансцендентальной теоріи о невещественной и безсмертной душѣ, — теоріи, которая входитъ въ составъ теологіи высшихъ народовъ. Намъ предстоитъ, главнымъ образомъ, прослѣдить понятія объ эѳирной переживающей тѣло душѣ, свойственныя ранней культурѣ, въ религіи дикарей, варваровъ и народныхъ сказаніяхъ цивилизованнаго міра. Что эту душу слѣдуетъ разсматривать, какъ нѣчто остающееся послѣ смерти — не требуетъ дальнѣйшихъ поясненій. Убѣдительнымъ доводомъ въ пользу этого является для дикаря самый простой опытъ: его другъ или врагъ умеръ, и, несмотря на это, онъ во снѣ или наяву видитъ его призракъ, представляющійся его уму настоящимъ объективнымъ существомъ, въ которое переходитъ личность, такъ же и какъ сходство. Эта мысль о продолже-

[1]) Williams, ‹Fiji›, vol. I, p. 244. См. ‹Journ. Ind. Archip.› vol., III, p. 113 (даяки). Ср. гибель и смерть душъ въ глубинахъ Аида, Taylor, ‹New Zealand›, p. 232.
[2]) Bosman, ‹Guinea› у Pinkerton, vol. XVI, p. 401. См. также Waitz, ‹Anthropologie›, vol. II, p. 191 (З. Афр.); Callaway, ‹Rel. of Amazulu›, p. 355.
[3]) Cavazzi, ‹Congo, Matamba et Angola›, lib. I, 270. См. также Liebrecht въ ‹Zeitschr. für Ethnologie›, vol. V, p. 96 (Средн. Азія, Скандинавія, Греція).

ніи существованія души открываетъ, однако, только путь въ болѣе сложную область вѣрованій. Ученія, которыя, порознь или взятыя вмѣстѣ, даютъ очеркъ будущей жизни у различныхъ племенъ, въ главныхъ чертахъ заключаются въ слѣдующемъ: 1) ученіе о призракахъ, остающихся на опредѣленныхъ мѣстахъ, странствующихъ или возвращающихся; 2) ученіе о душахъ, живущихъ на землѣ, надъ или подъ землею въ мірѣ духовъ, гдѣ жизнь представляетъ сколокъ съ земной жизни, или достигаетъ просвѣтленнаго состоянія, или же представляетъ совершенно обратныя условія, и, наконецъ, 3) ученіе о различіи между блаженствомъ и страданіемъ отшедшихъ душъ, понятіе о возмездіи, которое опредѣляется судомъ послѣ смерти.

„Всѣ доводы разума противъ этого, но вся вѣра за это“, говорилъ д-ръ Джонсонъ по поводу явленія призраковъ умершихъ. Вѣрованіе, что призрачныя души умершихъ держатся въ сосѣдствѣ живыхъ, имѣетъ корни въ низшихъ слояхъ культуры дикарей, проходитъ черезъ періодъ варварства безъ перерывовъ и сохраняется съ полной силой и глубиной въ средѣ новѣйшей цивилизаціи. Основываясь на цѣлыхъ миріадахъ описаній путешественниковъ, миссіонеровъ, историковъ, теологовъ, спиритовъ, можно считать всеобщимъ весьма распространенное и само по себѣ естественное представленіе о томъ, что мѣстопребываніе отшедшей души ограничивается преимущественно мѣстомъ, гдѣ протекла ея земная жизнь, и тѣмъ, гдѣ погребено ея тѣло. Подобно тому, какъ въ Сѣверной Америкѣ чиказавы вѣрили, что духи умершихъ находили удовольствіе вращаться въ средѣ живыхъ, сохраняя свою тѣлесную форму; подобно тому, какъ алеуты думали, что души умершихъ невидимо бродятъ между родственниками и сопровождаютъ ихъ въ путешествіяхъ по сушѣ и морю; подобно тому, какъ въ Африкѣ полагаютъ, что души умершихъ пребываютъ въ средѣ живыхъ, ѣдятъ и пьютъ вмѣстѣ съ ними; наконецъ, подобно тому, какъ китайцы оказываютъ почести родственнымъ духамъ, живущимъ въ покояхъ предковъ [1]),—такъ въ Европѣ и Америкѣ для множества людей міръ еще полонъ призрачными образами—духами умершихъ, которые въ полночь садятся противъ мистика у его камина, стучатъ и пишутъ въ кружкахъ спиритовъ и выглядываютъ изъ за плечъ молодыхъ дѣвушекъ, когда онѣ доводятъ другъ друга до истерики разсказами о привидѣніяхъ. Почти во всей обширной области анимистическихъ вѣрованій мы видимъ, что живые гостепріимно угощаютъ мертвыхъ въ из-

[1]) Schoolcraft, «Indian Tribes», part I, p. 310; Bastian, «Psychologie», pp. 111, 193; Doolittle, «Chinese», vol. I, p. 235.

вѣстныхъ случаяхъ; и это почитаніе тѣней, одно изъ самыхъ глубокихъ и сильныхъ между вѣрованіями всего міра, признаетъ, съ уваженіемъ, смѣшаннымъ со страхомъ, духовъ предковъ, которые, обладая доброю или злою силою, появляются среди людей. Тѣмъ не менѣе, жизнь и смерть плохо уживаются между собою и, начиная съ самыхъ дикихъ временъ, мы встрѣчаемъ много способовъ, которыми живущіе пытались освободиться отъ домашнихъ духовъ. Хотя нелѣпый обычай дикарей покидать домъ, въ которомъ жилъ умершій, можетъ имѣть и другія основанія, напр., страхъ и отвращеніе передъ вещами, принадлежавшими покойному, тѣмъ не менѣе мы видимъ случаи, гдѣ покидаемое мѣсто, повидимому, просто предоставляется въ пользованіе духу. Въ Старомъ Калабарѣ обычай требовалъ, чтобы сынъ оставилъ въ запущеніи домъ послѣ смерти отца, но послѣ двухъ лѣтъ онъ имѣлъ право перестроить его, такъ какъ къ этому времени духъ уже считается отлетѣвшимъ [1]). Готтентоты покидали домъ покойника и избѣгали входить въ него, боясь встрѣтить тамъ призракъ умершаго [2]); якуты давали хижинѣ, въ которой кто-либо умеръ, развалиться, считая ее обиталищемъ демоновъ [3]); карены разоряли даже цѣлыя деревни, чтобы избавиться опаснаго сосѣдства отшедшихъ душъ [4]). Подобные обычаи исчезаютъ, однако, за предѣлами дикой жизни, и лишь слабыя переживанія этихъ старыхъ понятій переходятъ въ новѣйшую цивилизацію, среди которой и теперь еще иногда домъ, посѣщаемый призраками, оставляется на разрушеніе, будучи предоставленъ призрачному жильцу, который не можетъ поддерживать его. Впрочемъ, и въ самой низшей культурѣ мы уже находимъ, что живые отбиваютъ свою собственность у духовъ, а на нѣсколько высшихъ ступеняхъ ея, хозяинъ очищаетъ свой домъ довольно безцеремонно отъ непрошенныхъ гостей. Гренландцы выносили покойниковъ не черезъ дверь, а черезъ окно хижины, при чемъ старуха, махая зажженной лучиной, должна была кричать: „пиклерпрукпокъ!“ что значитъ: „здѣсь нѣтъ ничего для тебя“ [5]). Готтентоты выносили покойниковъ изъ хижины черезъ нарочно продѣланное

[1]) Bastian, «Mensch», vol. II, p. 323.

[2]) Kolben, p. 579.

[3]) Billings, p. 125.

[4]) Bastian, «Oestl. Asien.», vol. I, p. 145; Cross, l. c., p. 311. Относительно другихъ случаевъ покиданія жилищъ покойниковъ, быть можетъ, вслѣдствіе тѣхъ же причинъ, см. Bourien, «Tribes of Malay Pen.», въ «Tr. Eth. Soc.», vol. III, p. 82; Polack, «M. of New Zealanders», vol. I, pp. 204, 216; Steller, «Kamtschatka», p. 271. Но тодасы говорятъ, что сожженная хижина и убитые буйволы при похоронахъ отправляются къ духу покойнаго въ новый міръ; Shortt въ «Tr. Eth. Soc.», vol. VII, p. 247. См. Waitz, vol. III, p. 199.

[5]) Egede, «Greenland», p. 152; Cranz p. 300.

отверстіе, чтобы отнять у духа возможность найти дорогу обратно [1]). Сіамцы съ той же цѣлью продѣлываютъ отверстіе въ стѣнѣ дома, чтобы пронести черезъ него тѣло покойника, и затѣмъ бѣгомъ обносятъ его трижды вокругъ дома [2]. Чуваши бросаютъ раскаленный докрасна камень вслѣдъ покойнику, чтобы заградить этимъ душѣ путь къ возвращенію [3]). Бранденбургскіе крестьяне выливаютъ на порогъ дома ведро воды вслѣдъ за покойникомъ, чтобы отнять у духа возможность войти въ домъ. Наконецъ, въ Помераніи люди, вернувшіеся съ кладбища, оставляютъ у могилы солому съ носилокъ, чтобы бродящая душа могла отдохнуть здѣсь и не должна была идти за этимъ домой [4]). Въ древнемъ и средневѣковомъ мірѣ люди обыкновенно прибѣгали, независимо отъ подобныхъ мѣръ, также и къ сверхъестественной помощи, призывая духовныхъ лицъ для успокоенія или изгнанія непрошенныхъ гостей; и эта спеціальность заклинателей духовъ не забыта еще и теперь. До сихъ поръ господствуетъ, какъ и всегда господствовало, мнѣніе, что души, покинувшія тѣло, въ особенности вслѣдствіе преждевременной или насильственной смерти, суть вредныя и злобныя существа. Эти души, какъ замѣчаетъ Мейнерсъ въ своей „Исторіи Религій", были насильственно изгнаны изъ тѣла и перенесли въ новую жизнь страстную жажду мести. Человѣчество весьма естественно признаетъ, что если душамъ умершихъ уже непремѣнно суждено оставаться на землѣ, то наиболѣе приличнымъ мѣстомъ для нихъ должны быть не жилища живыхъ, а мѣста упокоенія мертвыхъ.

Вообще для низшей анимистической философіи едва ли можетъ казаться вѣроятнымъ, чтобы связь между тѣломъ и душой была окончательно расторгнута смертью. Различныя нужды могутъ нарушать желанный покой души, и недостатокъ приличнаго погребенія составляетъ одну изъ главныхъ причинъ ея безпокойнаго состоянія. Отсюда происходитъ глубокое убѣжденіе, что такія души бродятъ по землѣ. Для нѣкоторыхъ австралійскихъ племенъ, „и н г н а", или злые духи, имѣющіе человѣческій образъ, но съ длинными хвостами и длинными заостренными ушами, представляютъ собою, по большей части, души умершихъ туземцевъ, тѣла которыхъ остались непогребенными, или смерть которыхъ осталась неотмщенной родными; вслѣдствіе того, эти души

[1]) Bastian, «Mensch», vol. II, p. 323; см. также, pp. 329, 363.
[2]) Bowring, «Siam», vol. I, p. 122; Bastian, «Oestl. Asien.», vol. III, p. 258.
[3]) Castrén, «Finn. Myth.», p. 120.
[4]) Wuttke, «Volksaberglaube», pp. 213—17. Другіе случаи, гдѣ для выноса покойника продѣлываются особыя отверстія: Arbousset and Daumas, p. 502 (бушмены); Magyar, p. 351 (кимбунды); Moffat, p. 307 (бечуаны); Waitz, vol. III, p. 199 (оджибвеи); побудительныя причины неясны.

должны бродить по землѣ, вблизи мѣста своей смерти, и единственная отрада ихъ—вредить живымъ [1]). Въ Новой Зеландіи существуетъ повѣрье, что души умершихъ любятъ находиться около своихъ тѣлъ, и что души людей, оставленныхъ безъ погребенія, или убитыхъ на войнѣ и затѣмъ съѣденныхъ, должны бродить по землѣ. Возвращеніе подобныхъ злобныхъ духовъ въ ограду священнаго кладбища составляетъ обязанность жреца и цѣль его заклинаній [2]). У ирокезовъ Сѣверной Америки духъ также остается нѣкоторое время возлѣ тѣла; „они вѣрятъ, что если погребальные обряды не совершены вполнѣ, душа умершаго бродитъ нѣкоторое время по землѣ и терпитъ большія муки. Отсюда вытекаетъ крайняя заботливость ихъ относительно погребенія тѣлъ убитыхъ на войнѣ" [3]). Бразильскія племена полагаютъ, что странствующія тѣни умершихъ не находятъ покоя, пока тѣло остается непогребеннымъ [4]). Въ туранскихъ областяхъ сѣверной Азіи думаютъ, что души умершихъ, лишенныя погребенія въ землѣ, бродятъ преимущественно тамъ, гдѣ лежитъ ихъ прахъ [5]). Въ южной Азіи встрѣчаются подобныя же вѣрованія. Карены говорятъ, что духи, странствующіе по землѣ, суть души не тѣхъ людей, которые идутъ въ „Plu", страну мертвыхъ, а души младенцевъ, людей, умершихъ насильственной смертью, также души людей злыхъ, или такихъ, которые по какому-нибудь случаю остались непогребенными или несожженными [6]). Сіамцы видятъ нѣчто враждебное въ душахъ умершихъ насильственной смертью или непогребенныхъ съ приличными обрядами; эти души жаждутъ мести и незримо наводятъ ужасъ на своихъ близкихъ [7]). Нигдѣ въ мірѣ подобныя представленія не имѣли большей силы, чѣмъ въ классической древности, гдѣ считалось священнѣйшей обязанностью отдать тѣлу должныя погребальныя почести, чтобы тѣни умершихъ не бродили со стонами у вратъ Аида, или не тѣснились печальной толпой по берегамъ Ахерона [8]). Австраліецъ или каренъ понялъ бы всю силу страшнаго обвиненія противъ аѳинскихъ полководцевъ, покинувшихъ тѣла своихъ

[1]) Oldfield въ «Tr. Eth. Soc.», vol. III, pp. 228, 236, 245.
[2]) Taylor, «New Zealand», p. 221; Schirren, p. 91; см. Turner, «Polynesia», p. 233.
[3]) Morgan, «League of Iroquois», p. 174.
[4]) J. G. Müller, p. 286.
[5]) Castrén, «Finn. Myth.», p. 126.
[6]) Cross въ «Journ. Amer. Or. Soc.», vol. IV, p. 309; Mason въ «Journ. As. Soc. Bengal», 1865, part II, p. 203. См. также J. Anderson, «Exp. to W. Yunnan», pp. 126, 131 (шаны).
[7]) Bastian. «Psychologie», pp. 51, 99—101.
[8]) Lucian. De Luctu. См. Pauly, «Real Encyclop.» и Smith, «Dic. of Gr. and Rom. Ant.», s. v. «inferi».

убитыхъ въ морскомъ сраженіи при Аргинусаѣ. Такія понятія нечужды и славянскимъ повѣрьямъ: „Га!“ съ этимъ крикомъ духъ вылетаетъ изъ тѣла, взлетаетъ на дерево и летаетъ туда и сюда съ одного дерева на другое, пока не будетъ сожженъ трупъ“ [1]). Въ средневѣковой Европѣ классическіе разсказы о духахъ, тревожащихъ живыхъ, пока ихъ не успокоятъ погребальными обрядами, перешли мѣстами въ позднѣйшія легенды, въ которыхъ, при измѣненной обстановкѣ, бѣдный странникъ проситъ христіанскаго погребенія въ освященной землѣ [2]). Было бы излишнимъ приводить здѣсь разнообразно развитыя частности общаго всему міру повѣрья, что когда тѣло погребено, положено на подмостки, сожжено или вообще напутствовано, согласно обрядамъ страны, духъ слѣдуетъ за смертными останками. У полинезійцевъ или американскихъ индѣйцевъ душа остается возлѣ кладбища; она живетъ на вѣтвяхъ и радостно прислушивается къ пѣнію птицъ на деревьяхъ, къ которымъ сибирскія племена привѣшиваютъ своихъ покойниковъ; она не отходитъ отъ гроба на высокомъ помостѣ у самоѣдовъ; часто посѣщаетъ мѣста погребенія или сожженія у даяковъ; живетъ въ маленькомъ шалашѣ надъ могилой малгаша или въ перуанскомъ кирпичномъ домикѣ; душа опускается въ римскую гробницу (animamque sepulchro condimus); она возвращается для суда въ тѣло новѣйшихъ евреевъ и мусульманъ; она живетъ, въ формѣ богоподобнаго духа предковъ, въ погребальныхъ склепахъ древне-классическаго и новѣйшаго азіатскаго міра; она удерживается громадною каменною насыпью надъ гробомъ Антара, чтобы его могучій духъ не могъ высвободиться оттуда, или желѣзными гвоздями, которыми черемисы прикрѣпляютъ тѣло въ гробу, или, наконецъ, коломъ, который вбиваютъ въ тѣло самоубійцы на перекресткѣ дорогъ. И чрезъ всѣ измѣненія религіозныхъ понятій, отъ самаго начала до конца исторіи человѣчества, бродящіе духи умершихъ дѣлаютъ изъ кладбища въ полночь мѣста, гдѣ люди коченѣютъ отъ ужаса. Не желая касаться здѣсь общей основы погребальныхъ обрядовъ въ человѣческомъ родѣ, изъ многообразныхъ деталей которыхъ лишь небольшая часть прямо относится къ нашему настоящему предмету, мы остановимся на одномъ изъ многочисленныхъ обычаевъ, который какъ нельзя болѣе пригоденъ для изученія анимистической религіи, такъ какъ, съ одной стороны, онъ даетъ ясное указаніе на вѣрованіе въ присутствіе безтѣлесныхъ душъ между живыми, а, съ другой стороны, его ясно можно прослѣдить въ этнографической послѣдо-

[1]) Hanusch, «Slaw. Myth.», p. 277.
[2]) Calmet, vol. II, ch. XXXVI; Brand, vol. III, p. 67.

вательности отъ низшей до высшей культуры. Я говорю о празднествахъ въ честь умершихъ.

Въ числѣ погребальныхъ приношеній, описанныхъ въ предыдущей главѣ, цѣль которыхъ, повидимому, состоитъ въ томъ, чтобы отлетѣвшая душа могла взять съ собою эти приношенія какимъ-нибудь духовнымъ или отвлеченнымъ образомъ, или чтобы переслать ихъ покойному въ его далекое духовное жилище, постоянно встрѣчаются съѣстные припасы и напитки. Но въ основѣ праздниковъ въ честь умершихъ, о которыхъ мы будемъ говорить теперь, лежитъ другая мысль; здѣсь съѣстные припасы должны быть, такъ сказать, потреблены на мѣстѣ. Они выставляются въ какомъ-нибудь приличномъ мѣстѣ возлѣ могилъ или жилыхъ домовъ, и туда-то приходятъ и насыщаются души умершихъ. Въ Сѣверной Америкѣ, у алгонкиновъ, которые вѣрятъ, что одна изъ двухъ человѣческихъ душъ остается при тѣлѣ послѣ смерти, припасы, приносимые къ могилѣ, предназначались для угощенія этой души. Нѣкоторыя племена приносятъ предкамъ въ даръ часть самой вкусной своей пищи; и индѣецъ, упавшій случайно въ огонь, убѣжденъ, что его толкнули въ пламя духи предковъ за пренебреженіе этихъ обязанностей [1]). Воображеніе гуроновъ было наполнено представленіями, столько же близкими къ жизни, какъ и упомянутыя выше; по ихъ мнѣнію, душа покойника въ человѣческомъ образѣ шла впереди гроба, несомаго на кладбище, и должна была оставаться тамъ до великаго пиршества умершихъ. Въ ожиданіи послѣдняго, душа бродитъ по селенію и поѣдаетъ остатки въ котлахъ и горшкахъ. Вслѣдствіе этого нѣкоторые изъ туземцевъ не дотрогиваются до этихъ остатковъ и до ѣды на праздникѣ умершихъ; другіе же нисколько не стѣсняются этимъ [2]). На Мадагаскарѣ, въ изящной верхней комнаткѣ мавзолея короля Радамы, были поставлены столъ и два стула, бутылка вина, бутылка воды и два стакана, для того, чтобы, согласно съ повѣрьями большинства туземцевъ, душа покойнаго монарха, посѣтивши когда-нибудь мѣсто успокоенія своего тѣла и встрѣтившись съ духомъ своего отца, могла раздѣлить съ нимъ то, что онъ любилъ при жизни [3]). Ваники въ восточной Африкѣ ставятъ скорлупу кокосоваго орѣха, полную риса и тембо, у могилы для koma, или тѣни, которая не можетъ существовать безъ пищи и питья [4]). Въ западной Африкѣ эфики варятъ пищу и оставляютъ ее

[1]) Charlevoix, «Nouvelle France», vol. VI, p. 75; Schoolcraft, «Indian Tribes», part I, pp. 39, 83; part IV, p. 65; Tanner's, «Narr.», p. 293.
[2]) Brebeuf въ «Rel. des Jes.», 1636, p. 104.
[3]) Ellis, «Madagascar», vol. I, pp. 253, 364. См. Taylor, «New Zealand», p. 220.
[4]) Krapf, «E. Afr.», p. 150.

на столѣ въ маленькомъ шалашѣ, или „чортовомъ домикѣ“, возлѣ могилы; сюда приходятъ ѣсть не только духъ умершаго, но и духи рабовъ, принесенныхъ въ жертву при его погребеніи [1]). Далѣе къ югу, въ области Конго, существуетъ, судя по описаніямъ, обычай продѣлывать отверстіе въ могилѣ ко рту или головѣ трупа, и чрезъ это отверстіе покойнику отправляютъ ежемѣсячно запасы пищи и питья [2]).

Изъ дикихъ азіатскихъ племенъ, племя Бодо въ сѣверо-восточной Индіи такимъ образомъ справляетъ послѣдніе погребальные обряды. Друзья покойника отправляются къ могилѣ, и ближайшій родственникъ его, держа въ рукахъ обычное для одного человѣка количество пищи и питья, торжественно подаетъ ихъ умершему, съ слѣдующими словами: „возьми и ѣшь; до сихъ поръ ты ѣлъ и пилъ съ нами, теперь ты болѣе не можешь этого дѣлать; ты былъ вмѣстѣ съ нами, теперь ты не можешь болѣе быть нашимъ товарищемъ; мы не придемъ болѣе къ тебѣ, и ты не приходи болѣе къ намъ“. Затѣмъ каждый изъ присутствующихъ разрываетъ нитяный браслетъ, надѣтый на руку для этой цѣли, и бросаетъ его на могилу—краснорѣчивый знакъ разрыва всѣхъ прежнихъ связей. Окончивъ этотъ обрядъ, „общество идетъ купаться въ рѣку и, вымывшись, отправляется на пиръ, ѣстъ, пьетъ и веселится, точно никому изъ нихъ не суждено умереть“ [3]). Большее постоянство въ своихъ привязанностяхъ обнаруживаютъ ассамскія племена Нага: они ежемѣсячно справляютъ погребальныя пиршества и кладутъ пищу и питье на могилы умершихъ [4]). Въ той же части свѣта, кольскія племена въ Чота Нагпурѣ поражаютъ своимъ трогательнымъ уваженіемъ къ умершимъ. Когда кто-либо изъ племени Го или Мунда сжигается на погребальномъ кострѣ, его кости собираютъ и несутъ по селенію съ большою торжественностью, медленными тихими шагами, подъ глухіе звуки барабана; когда старуха, которая несетъ кости въ бамбуковомъ корытѣ, опускаетъ ихъ отъ времени до времени на землю, молодыя дѣвушки, несущія кувшины и мѣдныя чаши, печально опрокидываютъ ихъ, показывая, что они пусты. Въ такомъ порядкѣ кости обносятся изъ дома въ домъ по всей деревнѣ, и къ каждому изъ родныхъ и друзей покойника, живущихъ даже за нѣсколько миль, и обитатели ихъ выходятъ оплакивать и восхвалять добродѣтели умершаго. Потомъ кости несутъ ко всѣмъ любимымъ мѣстамъ покойника: въ поле,

[1]) T. J. Hutchinson, p. 206.
[2]) Cavazzi, «Congo», etc. book I, p. 264. Также и въ древней Греціи, Lucian. Charon, 22.
[3]) Hodgson, «Abor. of India», p. 180.
[4]) «Journ. Ind. Archip.», vol. II, p. 235.

которое онъ обработывалъ, въ рощу, которую онъ сажалъ, къ гумну, гдѣ молотилъ, и въ домъ танцовальныхъ собраній, гдѣ онъ плясалъ и веселился. Накопецъ, ихъ относятъ въ могилу и хоронятъ въ глиняномъ сосудѣ, съ цѣлымъ запасомъ пищи и питья, прикрывая могилу одною изъ тѣхъ большихъ каменныхъ плитъ, которыя возбуждали вниманіе европейцевъ въ мѣстностяхъ, заселенныхъ туземцами Индіи. Независимо отъ этихъ памятниковъ, около селенія ставятся большіе камни въ память знатныхъ людей; камни эти помѣщаются на глиняномъ пьедесталѣ, на который садится и отдыхаетъ подъ тѣнью памятника духъ во время своихъ странствованій среди живыхъ. Керіахи строятъ цѣлые ряды подобныхъ памятниковъ въ видѣ небольшихъ оградъ вокругъ своихъ домовъ, и постоянно приносятъ здѣсь умершимъ дары и возліянія. Съ какими чувствами совершаются такіе обряды, можно видѣть изъ слѣдующей похоронной пѣсни племени Го:

„Мы никогда не бранили тебя, никогда не дѣлали тебѣ зла,
Вернись къ намъ!
Мы всегда любили и ласкали тебя, и долго жили вмѣстѣ
Подъ одной кровлей;
Не покидай насъ теперь!
Приближаются дождливыя ночи, холодные вѣтряные дни;
Не ходи здѣсь!
Не оставайся у погасшаго костра; вернись къ намъ.
Ты въ дождь не можешь найти крова подъ деревьями;
Ива не защититъ тебя отъ холоднаго злого вѣтра.
Вернись къ себѣ въ домъ.
Онъ выметенъ и вычищенъ для тебя; и тамъ мы, всегда любившіе [тебя;
Рисъ приготовленъ, вода принесена;
Вернись домой, вернись домой, вернись къ намъ!“

У кольскихъ племенъ это гостепріимство относительно душъ предковъ переходитъ въ вѣрованье и обряды полнаго почитанія тѣней умершихъ. „Древнимъ людямъ“ приносятся умилостивительныя приношенія, когда потомки ихъ отправляются въ далекій путь, и къ нимъ же обращаются прежде всего въ случаѣ болѣзни въ семьѣ [1]). Между туранскими племенами чуваши кладутъ на могилы ѣду и салфетку, приговаривая: „встань ночью и ѣшь досыта, и вотъ тебѣ салфетка, чтобы вытереть губы“. Черемисы же говорятъ просто: „это для васъ, умер-

[1]) Tickell въ «Journ. As. Soc. Bengal.», vol. IX, p. 795; Dalton, ibid. 1866, part. II, p. 153, etc.; «Tr. Eth. Soc.», vol. VI, p. I, etc.; Latham, «Descr. Eth.», vol. II, p. 415, etc.

шіе, вотъ вамъ ѣда и питье!“ Говорятъ, что въ этихъ мѣстностяхъ приношенія повторяются изъ года въ годъ, и одно племя посылало даже гонцовъ съ дарами къ могиламъ предковъ въ свою прежнюю родину, откуда оно выселилось [1]).

Различныя детали этого древняго обряда можно прослѣдить, начиная отъ самыхъ грубыхъ до высоко развитыхъ расъ. Юго-восточная Азія полна ими, и китайцы могутъ служить представителями ихъ. Китаецъ сохраняетъ своего умершаго отца въ гробу цѣлые годы и приноситъ ему ѣду и питье, какъ живому. Въ особые дни, когда, по туземному повѣрью, души возвращаются къ своимъ прежнимъ жилищамъ, онъ, молитвами и барабаннымъ боемъ, приглашаетъ души предковъ пользоваться яствами и напитками. Китаецъ устраиваетъ даже увеселенія для бездомныхъ и несчастныхъ душъ низшихъ классовъ, напр., прокаженныхъ и нищихъ. Для указанія дороги душамъ зажигаются фонари, затѣмъ приготовляется сытный обѣдъ, и, что̀ еще болѣе оригинально по вымыслу, нѣкоторая часть блюдъ оставляется для слѣпыхъ или слабыхъ духовъ, которые могутъ запоздать, а для обезглавленныхъ душъ ставится котелъ жидкой каши и ложки, которыми онѣ могутъ вливать ее себѣ прямо въ горло. Такія церемоніи являются въ своемъ наибольшемъ развитіи на праздникѣ такъ-называемаго „Всеобщаго Освобожденія“, празднуемомъ время отъ времени; тогда для ожидаемыхъ гостей строится особый домикъ съ особыми комнатами и ваннами для духовъ мужского и женскаго пола [2]). Древніе египтяне выставляли запасы пироговъ и утокъ на тростниковой подставкѣ у могилъ, или даже приносили мумiи въ домъ, какъ гостей на праздникъ, σὺν δεῖπνον καί συμ πότην ἐποιήσατο, какъ говоритъ Лукіанъ [3]). Индусы до сихъ поръ приносятъ умершему въ даръ пироги, ставятъ для нихъ передъ дверями глиняный сосудъ съ водой для омовеній или молоко для питья, и каждое новолуніе и полнолуніе совершаютъ торжественное приношеніе рисовыхъ пироговъ съ кипяченымъ масломъ (ghee) и другіе обряды, столь важные для отдохновенія души послѣ двѣнадцатимѣсячнаго пребыванія ея съ Ямой въ Аидѣ и при переходѣ ея на небо Питаровъ, или предковъ [4]). Въ классическомъ мірѣ такіе обряды состояли въ погребальныхъ пиршествахъ и жертвенномъ приношеніи яствъ [5]).

[1]) Bastian, «Psychologie», p. 62; Castrén, «Finn. Myth.», p. 121.
[2]) Doolittle, «Chinese», vol. I, p. 173 etc.; vol. II, p. 91; Meiners, vol. I, p. 306.
[3]) Wilkinson. «Ancient Eg.», vol. II, p. 362; Lucian. De Luctu. 21.
[4]) Manu, III; Colebrooke, «Essays», vol. I, p. 161 и др. Pictet, «Origines Indo-Europ.», part II, p. 600; Ward. «Hindoos», vol. II, p. 332.
[5]) Pauly, «Real-Encyclop.» s. v. «funus»; «Smith's Dic.» s. v. «funus». См. Meiners, vol. I, pp. 305—19.

Въ католичествѣ мы встрѣчаемся съ интересными переживаніями такого рода, въ которыхъ прежніе обряды сохранили свою первоначальную форму, тогда какъ основная идея измѣнилась, соотвѣтственно новымъ понятіямъ и чувствамъ... Сентъ-Фуа, писавшій во время Людовика XIV, оставилъ намъ описаніе церемоніаловъ послѣ смерти французскаго короля, длившихся въ теченіе сорока дней передъ погребеніемъ, пока его восковое изображеніе было выставлено во дворцѣ. Придворные продолжали подавать ему обѣдъ, какъ и при жизни; офиціанты накрывали столъ и приносили блюда, метръ-д'отель подавалъ салфетку высшему изъ присутствующихъ сановниковъ, для передачи королю; епископъ благословлялъ трапезу, умывальникъ съ водой подавался пустому креслу короля, бокалы вина обносились обычной чередой, и наконецъ читалась обычная благодарственная молитва съ прибавленіемъ De Profundis [1]). Испанцы до сихъ поръ приносятъ хлѣбъ и вино на могилы своихъ близкихъ въ годовщину ихъ смерти [2])...

Въ календаряхъ многихъ народовъ, сколько бы эти послѣдніе ни отличались между собою по національности и степени цивилизаціи, можно одинаково найти особые дни для празднествъ въ честь умершихъ. Обряды эти почти тѣ же, какъ и совершаемые при смерти отдѣльныхъ лицъ; время отправленія ихъ различно въ различныхъ мѣстностяхъ, но имѣетъ, повидимому, близкое отношеніе ко времени жатвы и склону, или концу, года, по различнымъ счисленіямъ, т. е. приходится въ срединѣ зимы или въ началѣ весны [3]). Карены совершаютъ свои годичныя приношенія умершимъ въ „мѣсяцѣ тѣней“, т. е. въ декабрѣ [4]). Кокчи въ сѣверной Бенгаліи ежегодно въ пору жатвы приносятъ плоды и куръ своимъ умершимъ родителямъ [5]). Племя Бари въ восточной Африкѣ празднуетъ въ ноябрѣ день Тійота, какъ общій праздникъ мира и веселья, благодарности за урожай и памяти по умершимъ; для

[1]) Saint-Foix, «Essais Historiques sur Paris», Oeuvres, vol. IV, p. 147 и др.
[2]) Lady Herbert, «Impressions of Spain», p. 8.
[3]) Кромѣ приведенныхъ описаній годичныхъ празднествъ по умершимъ можно еще указать на слѣдующія: Santos, «Éthiopia», Pinkerton, vol. XVI, p. 685 (Sept). Brasseur, Mexique, vol. III, pp. 23, 522, 528 (Aug., Oct., Nov.). Rivero and Tschudi, «Peru», p. 134 (Перуанскій праздникъ назначенъ 2 ноября соотвѣтственно со днемъ поминовенія Всѣхъ Усопшихъ, но это счисленіе невѣрно, вслѣдствіе смѣшенія временъ года на сѣверномъ и южномъ полушаріяхъ, см. J. G. Müller, p. 389. Кромѣ того, перуанскій праздникъ могъ первоначально имѣть мѣсто въ другое время и быть перенесеннымъ испанцами на день «Всѣхъ Усопшихъ»). Doolittle, «Chinese», vol. II, pp. 44, 62 (см. Apr.); Caron, «Japan», Pinkerton, vol. VII, p. 629 Aug.).
[4]) Mason, «Karens», l. c., p. 238.
[5]) Hodgson, «Abor. of India», p. 147.

каждаго изъ послѣднихъ маленькая кружка пива оставляется въ теченіе двухъ дней и наконецъ выпивается ихъ живыми родственниками [1]). Въ западной Африкѣ празднества по умершимъ совпадаютъ съ сборомъ ямса [2]). Гаитскіе негры въ концѣ года ставятъ кушанья къ могиламъ для угощенія тѣней, „manger zombi", какъ говорятъ они [3]). Римскія Feralia и Lemuralia праздновались въ февралѣ и маѣ [4]). Въ послѣдніе пять или десять дней года послѣдователи Зороастра совершали празднества въ честь умершихъ родныхъ, потому что души ихъ возвращаются тогда на землю и принимаютъ отъ родственниковъ новые запасы одежды и пищи [5]). Говорятъ, что обычай ставить за ужиномъ въ Иванову ночь пустые стулья у стола для отшедшихъ душъ родственниковъ держался въ Европѣ до семнадцатаго столѣтія. У славянскихъ племенъ приношенія къ могиламъ умершихъ совершаются съ незапамятныхъ временъ весною. Болгары празднуютъ обыкновенно свои поминки на кладбищѣ въ вербное воскресенье и, наѣвшись и напившись досыта, оставляютъ остатки на могилахъ своихъ близкихъ, которые, по ихъ повѣрьямъ, съѣдаютъ ихъ ночью. Въ Россіи до сихъ поръ еще можно видѣть подобныя сцены въ теченіе двухъ опредѣленныхъ дней въ году, называемыхъ „родительскими". Простой народъ тамъ все-еще „воетъ" по умершимъ, стелетъ на могилу платокъ, вмѣсто скатерти, и ставитъ пряники, яйца, ватрушки, и даже водку. Когда обычный плачъ оконченъ, поминальщики угощаются принесенными припасами, вспоминая покойника, по русскому обычаю, его любимымъ кушаньемъ [6]). Когда Одилонъ, настоятель монастыря Клюни, въ концѣ десятаго столѣтія, установилъ поминовеніе всѣхъ усопшихъ [7]), онъ этимъ воскресилъ одинъ изъ уцѣлѣвшихъ остатковъ древности, кото-

---

[1]) Munzinger, «Ost. Africa», p. 473.

[2]) Waitz, vol. II, p. 194.

[3]) G. d'Alaux, «Rev. des Deux Mondes», Mai 15, 1852, p. 768.

[4]) Ovid. Fast. II, 533; V, 420.

[5]) Spiegel, «Avesta», vol. II, p. CI; Alger, p. 137.

[6]) Hanusch, Slaw. Myth., pp. 374, 408. St. Clair and Brophy, «Bulgaria», p. 77; Romanoff, «Greco-Roman Church», p. 255.

[7]) Petrus Damianus, ‹Vita S. Odilonis», Bolland. Acta Sanctorum Jan. 1. Здѣсь приводится и легенда, которая лежитъ въ основѣ новаго учрежденія. Одинъ пустынникъ жилъ на островѣ, вблизи вулкана, гдѣ души грѣшниковъ мучились въ пламени. Святой человѣкъ слышалъ, какъ демоны жаловались, что ихъ ежедневная работа измышленія новыхъ мукъ затруднялась молитвами и милостынями благочестивыхъ людей, желавшихъ спасти отъ нихъ души умершихъ; всего болѣе жаловались они на монаховъ Клюни. Тогда пустынникъ послалъ гонца къ настоятелю Одилону, который и поступилъ согласно свидѣтельству столь сильнаго духовнаго авторитета, назначивъ 2-е ноября, день, слѣдующій за праздникомъ «Всѣхъ Святыхъ», днемъ поминовенія умершихъ.

рый такъ часто призывалъ къ новой жизни уже давно минувшее. Западная церковь приняла новое учрежденіе и отсюда, весьма естественно, около второго ноября сгруппировались всѣ сохранившіеся остатки первобытныхъ пиршествъ въ честь умершихъ. Обвиненіе, высказанное нѣкогда противъ древнихъ христіанъ, будто они старались умилостивлять тѣни умершихъ дарами, подобно язычникамъ, въ извѣстномъ смыслѣ, возможно было бы и теперь, пятнадцать вѣковъ спустя. Такъ, день „Всѣхъ Усопшихъ" въ католичествѣ воспроизводитъ прежнія празднества въ честь умершихъ, и соединяетъ въ себѣ нѣкоторыя черты трогательной фантазіи вмѣстѣ съ остатками самаго первобытнаго анимизма. Въ Италіи весь день проводится въ ѣдѣ и питьѣ въ честь покойника, а скелеты и черепа изъ сахара и тѣста служатъ соотвѣтственными игрушками для дѣтей. Въ Тиролѣ бѣдныя души, освобожденныя изъ чистилищнаго огня на эту ночь, могутъ приходить и натирать свои обжоги саломъ, растопленнымъ на очагѣ, или для нихъ оставляются пироги на столѣ, и комната натапливается для большаго удобства ихъ. Даже въ Парижѣ души умершихъ приходятъ иногда дѣлить пищу съ живыми. Въ Бретани толпы стремятся вечеромъ на кладбище, съ непокрытой головой становятся на колѣни у могилъ родственниковъ и наполняютъ углубленіе въ могильномъ камнѣ святой водой или молокомъ. Цѣлую ночь звонятъ въ церковные колокола, и иногда духовныя процессіи обходятъ вокругъ могилъ и благословляютъ ихъ. Нѣтъ дома, гдѣ бы въ эту ночь сняли скатерть со стола, потому что ужинъ долженъ быть наготовѣ для душъ, которыя захотятъ придти въ домъ и взять свою часть; точно также не слѣдуетъ гасить огня въ каминѣ, чтобы души могли погрѣться. Наконецъ, когда всѣ въ домѣ уйдутъ спать, у дверей раздается печальное пѣніе,—это души, голосами приходскихъ нищихъ, просятъ живыхъ молиться о нихъ [1]).

Если спросить теперь, какимъ образомъ вообще сложилось представленіе о томъ, что души поѣдаютъ приготовленное для нихъ кушанье, мы встрѣтимся съ весьма затруднительными вопросами, которыхъ намъ придется касаться еще при разборѣ теоріи жертвоприношеній. Даже въ тѣхъ случаяхъ, когда народъ твердо убѣжденъ, что души ѣдятъ, понятіе это крайне неопредѣленно, и въ немъ гораздо менѣе практическаго смысла, чѣмъ въ какихъ-либо объясненіяхъ для дѣтей. Впрочемъ, иногда сами жертвователи даютъ болѣе точное опредѣленіе

---

[1]) Bastian, ‹Mensch», vol. II, p. 336. Meiners, vol. I, p. 316; vol. II, p. 290. Wuttke, «Deutsche Volksaberglaube», p. 216. Cortet, ‹Fêtes Religieuses», p. 233; ‹Westminster Rev.» Jan. 1860; Hersart de la Villemarqué», ‹Chants de la Bretagne», vol. II, p. 307.

своихъ понятій. Идея о духѣ, на самомъ дѣлѣ поѣдающемъ матеріальную пищу, ясно выражена, по крайней мѣрѣ, въ нѣкоторыхъ примѣрахъ. Такъ, въ Сѣверной Америкѣ алгонкинскіе индѣйцы полагали, что тѣнеподобныя души умершихъ способны ѣсть и пить; они даже не разъ говорили патеру Лежену, что утромъ они находили кости, обглоданныя душами въ теченіе ночи. Въ новѣйшее время мы узнаемъ, что нѣкоторые изъ племени Потаватоми перестаютъ носить на могилу пищу, если она остается долгое время нетронутой; въ этомъ случаѣ они полагаютъ, что душа не нуждается болѣе въ такихъ приношеніяхъ, нашедши себѣ роскошное мѣсто для охоты въ другомъ мірѣ [1]). Далѣе, патеръ Кавацци разсказываетъ, что жители области Конго въ Африкѣ постоянно приносятъ пищу и питье на могилы, и ихъ нѣтъ возможности убѣдить, что души не потребляютъ матеріальной пищи [2]). Даже въ Европѣ эсты, приносящіе дары умершимъ въ день Всѣхъ Усопшихъ, говорятъ, радуются, если утромъ находятъ какое-нибудь блюдо пустымъ [3]). Менѣе грубое представленіе объясняетъ, что души поглощаютъ только паръ или запахъ пищи, ея сущность или духъ. Говорятъ, что именно съ этой мыслью маорисы клали ѣду возлѣ покойника, а нѣкоторые даже хоронили ее вмѣстѣ съ нимъ [4]). Мысль эта ясно выражена у туземцевъ различныхъ мѣстностей Мексики, гдѣ, по описаніямъ, души, приходя на годичное празднество, носятся надъ приготовленными для нихъ блюдами, вдыхаютъ въ себя ихъ запахъ или высасываютъ питательное начало [5]). Индусъ проситъ тѣней втягивать въ себя слад-

[1]) Le Jeunne въ «Rel. des Jes.» 1634, p. 16; Waitz, vol. III p. 195.

[2]) Cavazzi, «Congo», etc., part I, 265.

[3]) Grimm, «D. M.» p. 865, но мы находимъ иное въ описаніи празднества въ честь умершихъ у Boecler, «Ehsten Abergl. Gebr.» (ed. Kreutzwald), p. 89. Ср. Martius, «Ethnogr. Amer.». vol. I, p. 345 (Gês). Слѣдующее мѣсто изъ спиритическаго журнала «The Medium», Feb. IX, 1872, показываетъ любопытное переживаніе этого первобытнаго понятія въ современной Англіи. «Каждый разъ, какъ мы садились за обѣдъ, мы не только слышали зовущіе насъ голоса духовъ, но чувствовали прикосновеніе ихъ рукъ; а въ послѣдній вечеръ, когда мы съ ними прощались, они дали намъ особую манифестацію, которой мы не просили и не ожидали. Онъ сидѣлъ направо отъ меня; пустой стулъ, стоявшій противъ него, началъ двигаться, и на вопросъ—не хочетъ ли онъ обѣдать, отвѣтилъ: «да». Тогда я спросилъ его, что онъ выберетъ себѣ, и духъ пожелалъ croquets des pommes de terre (французскій способъ приготовленія картофеля длиною въ три дюйма и шириною въ два). Мнѣ захотѣлось положить это на стулъ въ столовой ложкѣ или на тарелкѣ. Я положилъ въ столовой ложкѣ, боясь, чтобы тарелка не разбилась. Черезъ нѣсколько секундъ мнѣ сказали, что это было съѣдено; взглянувъ, я нашелъ, что половины уже не было, и на остававшемся видны были слѣды зубовъ».

[4]) Taylor, «New Zealand», p. 220, см. 104.

[5]) Brasseur, «Mexique», vol. III, p. 24.

кую эссенцію приносимыхъ имъ блюдъ; думая о нихъ, онъ медленно ставитъ блюдо риса передъ брахманами, и въ то время, какъ послѣдніе, молча, глотаютъ горячую пищу, духи предковъ также участвуютъ въ угощеніи [1]). На пирахъ въ честь умершихъ у древнихъ славянъ, по описаніямъ, гости сидятъ молча у стола и бросаютъ куски подъ столъ; какъ кажется имъ, они слышатъ шелестъ духовъ и видятъ, какъ тѣ питаются запахомъ и паромъ мяса. Въ одномъ изъ описаній говорится, что родственники при погребальномъ пиршествѣ приглашаютъ душу, стоящую, по мѣстному повѣрью, за дверями, войти въ домъ, и каждый гость льетъ на полъ напитки и бросаетъ куски подъ столъ для угощенія души. Брошенное подъ столъ не поднимается, но оставляется для одинокихъ и осиротѣлыхъ душъ. По окончаніи обѣда, жрецъ встаетъ, выметаетъ домъ и выгоняетъ души умершихъ, „какъ блохъ", приговаривая: „Души, вы напились и наѣлись, ступайте же, ступайте прочь!" [2]). Многіе путешественники упоминаютъ о томъ вымыслѣ, который у китайцевъ лежитъ въ основѣ подобныхъ приношеній. Они полагаютъ, что духи умершихъ потребляютъ только неосязаемую сущность пищи, оставляя нетронутой ея грубое матеріальное вещество. На этомъ основаніи, благочестивые жертвователи, приготовивъ роскошный пиръ для душъ предковъ, даютъ послѣднимъ время утолить голодъ и затѣмъ приступаютъ къ ѣдѣ сами [3]). Іезуитскій патеръ Кристофоро Борри передаетъ эту мѣстную идею своимъ схоластическимъ языкомъ. По его описанію, народъ въ Кохинхинѣ вѣритъ, что „души умершихъ нуждаются въ тѣлесной поддержкѣ и питаніи, вслѣдствіе чего, по ихъ обычаямъ, нѣсколько разъ въ году, устраивается великолѣпный пиръ: дѣтьми—въ честь родителей, мужьями—въ честь женъ, друзьями—въ честь друзей; при этомъ ждутъ обыкновенно долгое время, что умершіе гости придутъ и сядутъ за столъ". Миссіонеры пытались возставать противъ этого обычая, но были осмѣяны за свое „невѣжество". Имъ отвѣчали, что „пища содержитъ въ себѣ два начала, во-первыхъ, сущность, а во-вторыхъ, случайныя качества, видъ, вкусъ, запахъ и т. д. Невещественныя души умершихъ берутъ только существо пищи; послѣднее невещественно и потому представляетъ приличную пищу для безтѣлесныхъ существъ, а случайныя свойства пищи, доступныя тѣлеснымъ чувствамъ, оставляются ими на блюдахъ, потому что, какъ уже было сказано, онѣ не нуждаются въ вещественныхъ предметахъ". Высказывая далѣе свои соображенія относительно обращенія этого народа,

[1]) Colebrooke, «Essays». vol. I, p. 163 etc.; Manu. III.

[2]) Hanusch, «Slaw. Myth.», p. 408; Hartknoch, «Preussen», part. I, p. 187.

[3]) Doolittle, «Chinese», vol. II, pp. 33, 48, Meiners, vol. I, p. 318.

іезуитъ замѣчаетъ: „въ виду различія, которое они принимаютъ между сущностью и случайными свойствами пищи, приготовляемой ими для умершихъ, можно думать, что не будетъ слишкомъ трудно разъяснить имъ таинство евхаристіи“ [1]). Понятно, что вопросъ о судьбѣ матеріальнаго приношенія имѣетъ мало значенія для тѣхъ, которые придерживаются обычая праздниковъ въ честь умершихъ, все равно, будутъ ли они предлагать пищу чисто символически, или будутъ полагать, что душа дѣйствительно питается своимъ особымъ духовнымъ способомъ, также какъ и въ случаяхъ, тѣсно связанныхъ съ послѣдними, когда дары посылаются духовнымъ образомъ въ страну духовъ. Когда кафрскій колдунъ, въ случаѣ болѣзни, объявляетъ, что тѣни предковъ требуютъ ту или другую корову, животное убиваютъ немедленно и оставляютъ запертымъ на нѣкоторое время, чтобы тѣни могли наѣсться, или чтобы духъ коровы могъ отправиться въ царство тѣней; затѣмъ приносящіе жертву выносятъ корову и съѣдаютъ ее [2]). Въ болѣе цивилизованной Японіи приближенные покойника, поставивъ рисъ и воду въ отверстіе могильнаго камня, предназначенное для этой цѣли, не заботятся о томъ, что ихъ дарами могутъ воспользоваться птицы или нищіе [3]).

Обряды, въ родѣ описанныхъ выше, особенно склонны вырождаться въ переживаніе. Приношенія пищи и пиршества въ честь умершихъ на послѣдней ступени развитія превращаются, наконецъ, въ простые традиціонные обряды, по большей части, въ выраженія нѣжнаго воспоминанія объ умершихъ или въ дѣла милосердія живымъ. Римскія фераліи во времена Овидія служатъ поразительнымъ примѣромъ подобнаго превращенія. Въ самомъ дѣлѣ, съ одной стороны, тогда принимали, что духи питаются приношеніями „nunc posito pascitur umbra cibo“ (теперь тѣнь питается выставленной пищей), а съ другой имъ приносили только „parva munera“ (малые дары), плоды, щепотки соли и хлѣбныя зерна, смоченныя въ винѣ, которые ставились для нихъ по срединѣ дороги.

Parva petunt manes. Pietas pro divite grata est
  Munere. Non avidos Styx habet ima deos.
Tegula porrectis est velata coronis,
  Et sparsæ fruges, parcaque mica salis,
Inque mero mollita ceres, violæque solutæ:

[1]) Borri, «Relatione della Nuova Missione della Comp. di Giesu», Rome, 1631, p. 208; Pinkerton, vol. IX, p. 822, etc.
[2]) Grout, «Zulu-Land», p. 140; cm. Callaway, «Rel. of Amazulu», p. 11.
[3]) Caron, «Japan», vol. VII, p. 629; Turpin, «Siam», ibid, vol. IX, p. 590.

Hæc habeat media testa relicta via.
  Nec majora veto. Sed et his placabilis umbra est [1]).

Еще гораздо прежде, въ древней исторіи Китая, отъ Конфуція требовали, чтобы онъ высказалъ свое мнѣніе относительно приношеній умершимъ. Будучи строгимъ охранителемъ всѣхъ древнихъ обрядовъ, онъ остался вѣренъ себѣ и отвѣтилъ, что „онъ приноситъ дары умершимъ, какъ будто они были живы“; но, когда его спросили, знаютъ ли умершіе про то, что для нихъ дѣлается, или нѣтъ, философъ уклонился отъ отвѣта. Если бы онъ сказалъ „да“, благочестивые потомки стали бы приносить жертвы въ ущербъ себѣ; въ случаѣ же отрицанія съ его стороны, непочтительныя дѣти оставили бы своихъ родителей безъ погребенія. Уклончивость эта достойна учителя, высказавшаго свое воззрѣніе въ слѣдующемъ изреченіи: „отдаваться серьезно своимъ обязанностямъ къ людямъ и, уважая духовныя существа, держаться вдали отъ нихъ, значитъ быть мудрымъ“. Говорятъ, что въ наше время тепинги опередили даже Конфуція: они запретили приносить дары душамъ умершихъ, но сохранили обычай посѣщать ихъ могилы въ установленный день для молитвъ и возобновленія обѣтовъ [2]). Уже было показано, какимъ образомъ погребальныя приношенія могутъ видоизмѣняться въ пиршества въ память умершихъ и трапезы для нищихъ. Если мы станемъ искать остатковъ древнихъ погребальныхъ обрядовъ въ Англіи, то найдемъ уцѣлѣвшія переживанія ихъ и въ новѣйшихъ столѣтіяхъ; бѣднымъ раздаютъ въ день погребенія порціи хлѣба и напитковъ, и, можетъ быть, еще въ наши дни деревенскія дѣвушки выпрашиваютъ у фермеровъ заупокойные пироги, soul-mass cakes“, съ традиціоннымъ припѣвомъ:

„Soul, soul, for a soul cake
Pray you, mistress, a soul cake“ [3]).

Если бы мы не имѣли положительныхъ свѣдѣній о промежуточныхъ ступеняхъ, по которымъ эти остатки древнихъ обычаевъ дошли до насъ, тогда дѣйствительно могло бы показаться натяжкой вести начало ихъ отъ дикихъ и варварскихъ временъ, когда были установлены пиршества въ честь отшедшихъ душъ.

[1]) Немногаго требуютъ тѣни; благочестивыя мысли замѣняютъ дорогіе дары потому что у Стикса нѣтъ жадныхъ боговъ. Гробница почти завалена положенными на нее вѣнками; кромѣ того, разбросаны фрукты, маленькая щепотки соли, хлѣбъ, смоченный чистымъ виномъ, и несвязанные пучки фіалокъ. Ты скажешь, пусть ей (тѣни) достаются черепки, оставленные посреди дороги. Я ничего не говорю противъ лучшихъ даровъ. Но тѣнь можно умилостивить и этими. Ovid. Fast., II. 533.
[2]) Legge, «Confucius», pp. 101—2, 130; Bunsen, «God in History», p. 271.
[3]) Brand, «Pop. Ant.», vol. I, p. 3 vol. II, p. 289.

ГЛАВА XIII.

Анимизмъ.

(Продолженіе)

Странствованіе души въ страну мертвыхъ.—Посѣщеніе живыми мѣстопребываній отшедшихъ душъ.—Связь этихъ легендъ съ миѳами солнечнаго заката: страна мертвыхъ представляется лежащей на западѣ.—Реализація народныхъ религіозныхъ понятій, какъ дикой, такъ и цивилизованной теологіи, въ разсказахъ о посѣщеніи страны духовъ.—Локализація будущей жизни.—Отдаленныя области ея на землѣ: Земной Рай, Острова Блаженныхъ.—Подземныя области Аидъ или Шеоль.—Солнце, луна, звѣзды.—Небо.—Историческій ходъ вѣрованій въ такую локализацію.—Характеръ будущей жизни.—Теорія продолженія существованія, повидимому, первообразная, принадлежитъ преимущественно низшимъ расамъ.—Переходныя теоріи.—Теорія возмездія, очевидно, производная, принадлежитъ преимущественно высшимъ расамъ.—Ученіе о нравственномъ возмездіи, развиваемое въ высшей культурѣ.—Общій обзоръ ученій о будущей жизни отъ дикаго состоянія до позднѣйшей цивилизаціи.—Практическое вліяніе ихъ на чувства и образъ дѣйствій человѣческаго рода.

Отлетаніе души умершаго человѣка изъ міра живыхъ, ея странствованія въ далекую страну мертвыхъ и жизнь, которая ожидаетъ ее въ новомъ жилищѣ, составляютъ предметы, о которыхъ низшія расы имѣютъ, по большей части, весьма опредѣленныя ученія. Когда эти вѣрованія попадаютъ въ руки современнаго этнографа, онъ смотритъ на нихъ, какъ на миѳы,—часто въ высокой степени ясные и разумные по своему началу, твердые и правильные по своему построенію, но все-таки миѳы. Немногіе предметы пробуждали въ умахъ поэтовъ-дикарей столь смѣлыя и живыя представленія, какъ мысль о будущей жизни. При всемъ томъ, общій обзоръ подробностей этихъ воззрѣній въ человѣческомъ родѣ показываетъ, среди величайшаго разнообразія деталей, правильное повтореніе одинакихъ эпизодовъ, что опять должно приводить насъ къ тому же, такъ часто возникающему вопросу,—насколько это совпаденіе зависитъ отъ прямого перехода мыслей отъ одного племени къ другому, и насколько отъ сходнаго, но независимаго развитія ихъ въ отдаленныхъ одна отъ другой странахъ.

Эти вѣрованія могутъ быть послѣдовательно сравниваемы между собою отъ дикаго состоянія до полнаго развитія цивилизаціи. И низшія, и развитыя расы въ одной странѣ за другою могутъ указать то мѣсто, откуда отлетающія души отправляются въ путь къ своей новой отчизнѣ. Съ дальняго западнаго мыса Вануа-Леву, уединеннаго и величественнаго мѣста, покрытаго скалами и лѣсами, души умершихъ фиджійцевъ отплываютъ къ судилищу Нденгеи, и сюда приходятъ на богомолье живые, полагая увидѣть здѣсь духовъ и боговъ [1]). Баперіи въ южной Африкѣ отваживаются проникать ползкомъ на нѣсколько шаговъ въ пещеру Мариматлé, откуда люди и животныя появляются на свѣтъ, и куда души возвращаются послѣ смерти [2]). Въ Мексикѣ Чальчатонгская пещера вела къ райскимъ равнинамъ, и ацтекское названіе „Страны Мертвыхъ“ Миктланъ (Mictlan), теперь Mitla, воспроизводитъ воспоминаніе о другомъ подземномъ храмѣ, откуда открывался путь къ жилищу блаженныхъ [3]). Насколько всякое безводное мѣсто, пригодное скорѣе для мертвыхъ, чѣмъ для живыхъ, естественно внушаетъ мысль о преддверіи страны умершихъ, видно въ вымышленныхъ путешествіяхъ, связанныхъ съ именемъ сэра Джона Мандевилля, гдѣ описаніе Опасной Долины, заимствованное отъ ужасной долины, которую монахъ Одорикъ видѣлъ наполненною мертвыми тѣлами и слышалъ въ ней странный шумъ барабановъ, заканчивается слѣдующимъ образомъ: „Эта долина вся наполнена демонами, и всегда это было такъ, и люди говорятъ, что это одинъ изъ входовъ въ адъ“ [4]). Сѣверо-германскіе крестьяне до сихъ поръ помнятъ, что берега Дрёмлингскаго болота служили входомъ въ страну отшедшихъ душъ [5]). Англичанамъ берега озера Авернусъ, по которымъ ежедневно бродятъ туристы, болѣе извѣстны съ этой стороны, нежели аналогичное тому мѣсто въ Ирландіи—Лофъ-Дергъ съ его пещерой, ведущей въ чистилище св. Патрика, откуда можно бы спуститься въ страшный подземный міръ. Излишне было было приводить здѣсь все безчисленное разнообразіе мистическихъ подробностей о страшномъ путешествіи души черезъ пещеры, каменистыя тропинки и безплодныя равнины, по крутымъ скользкимъ горамъ, въ утлыхъ челнокахъ или по шаткимъ мо-

¹) Williams, «Fiji», vol. I, p. 239; Seemann, «Viti», p. 398.

²) Arbousset & Daumas, p. 347; Casalis, p. 247.

³) Brasseur, «Mexique», vol. III, p. 20 etc.

⁴) См. «Buke of John Maundeuill», 31, ed. by Geo. F. Warner, publish. by Ruxburgh Club, 1889; Yule, «Cathay», Hakluyt Soc.

⁵) Wuttke, «Volksaberglaube», p. 215. Другіе случаи у Bastian, «Mensch», vol. II, pp. 58, 369 etc.

стамъ чрезъ пропасти и быстрые потоки, при постоянномъ ожиданіи яростнаго нападенія губителя душъ или подъ страхомъ рокового приговора строгихъ стражей другого міра. Но, не приступая еще къ описанію страны духовъ, цѣли и предѣла странствованія душъ, поищемъ основаній, которыми поддерживалась вѣра въ то и другое. Низшія расы видятъ поддержку для своихъ ученій о будущей жизни въ преданіяхъ, прямомъ откровеніи и даже личномъ опытѣ. Для нихъ область духовъ есть всѣмъ доступная страна, откуда многіе возвращаются.

Между легендарными посѣщеніями загробнаго міра, нѣкоторые являются, повидимому, чистыми миѳами безъ всякаго слѣда реальной личной исторіи. Оджибва, эпонимическій герой сѣверо-американскаго племени, носящаго его имя, въ числѣ многочисленныхъ своихъ подвиговъ, спустился въ подземное царство отшедшихъ душъ и снова вернулся на землю [1]). Когда камчадаловъ спрашивали, какъ они могли такъ хорошо узнать все, что случается съ человѣкомъ послѣ смерти, они отвѣчали легендой о Гетшѣ, первомъ человѣкѣ. Онъ умеръ и сошелъ въ подземный міръ и, спустя долгое время, снова вернулся въ свое старое жилище, и здѣсь, стоя у дымового отверстія, говорилъ съ своими домашними и разсказывалъ имъ о будущей жизни. Тутъ двѣ его дочери, которыхъ онъ оставилъ въ подземномъ царствѣ, подошли къ нему въ сильномъ гнѣвѣ и нанесли ему нѣсколько ударовъ, отчего онъ умеръ во второй разъ. Теперь онъ начальникъ подземнаго міра и принимаетъ къ себѣ камчадаловъ, которые умираютъ и снова воскресаютъ [2]). Точно также въ великомъ финскомъ эпосѣ, Калевалѣ, одинъ изъ главнѣйшихъ эпизодовъ есть посѣщеніе страны умершихъ Вэйнемейненомъ. Отыскивая послѣднія заклинанія для постройки челнока, герой быстрыми шагами шелъ въ теченіе недѣль чрезъ лѣса и кустарники, пока не пришелъ, наконецъ, къ рѣкѣ Туонелѣ и не увидѣлъ передъ собой острова Туони, бога смерти. Онъ сталъ громко звать дочь Туони, чтобы она дала ему лодку для переправы:

„She, the virgin of Manala,
She, the washer of the clothing,
She, the wringer of the linen,
By the river of Tuonela,
In the under-world Manala,
Spake in words, and this their meaning,
This their answer to the hearer:—

[1]) Schoolcraft, ‹Algic. Res.›, vol. II, pp. 32, 64 и выше томъ I, стр. 307.
[2]) Steller, ‹Kamscthatka›. p. 271; Klemm, «C. G.›, vol. II, p. 312.

„Forth the boat shall come from hither,
When the reason thou hast given
That hath brought thee to Manala,
Neither slain by any sickness,
Nor by Death dragged from the living,
Nor destroyed by other ending“ [1]).

Вэйнемейненъ даетъ требуемыя объясненія. Желѣзо привело его, говоритъ онъ, но дочь Туони возражаетъ, что на его одеждѣ нѣтъ крови. Огонь привелъ его, говоритъ онъ далѣе, но она замѣчаетъ, что его кудри не обгорѣли, и тогда онъ сообщаетъ ей настоящую цѣль своего путешествія. Она перевозитъ его, и Туонетаръ, хозяйка дома, приноситъ ему пива въ кружкѣ съ двумя ушками; но Вэйнемейненъ видитъ лягушекъ и червей на днѣ ея и не хочетъ пить, „такъ какъ онъ не пришелъ затѣмъ, чтобы осушать кружки пива въ Меналѣ“. Его положили на постель Туони, и, во время его сна, хозяева разостлали сотни сѣтей изъ желѣза и мѣди черезъ рѣку, чтобы онъ не могъ убѣжать. Но онъ обратился въ тростникъ на болотѣ и, въ видѣ змѣи, проползъ черезъ петли сѣти:

„Tuoni's son with hooked fingers
Iron-pointed hooked fingers
Went to draw his nets at morning—
Salmon-trout he found a hundred,
Thousands of the little fishes,
But he found no Wainemoinen,
Not the old friend of the billows.
Then the ancient Wainamoinen,
Come from out of Tuoni's kingdom,
Spake in words, and this their meaning,
This their answer to the hearer:—
„Never mayst thou, God of goodness,
Never suffer such another
Who of self-will goes to Mana,
Thrusts his way to Tuoni's kingdom.
Many they who travel thither,
Few who thence have found the home-way,

[1]) «Она, дѣва Меналы, она, моющая платье, она, выжимающая бѣлье, у рѣки Туонелы, въ подземномъ царствѣ Меналѣ, заговорила ему словами, и вотъ что онѣ значатъ, вотъ ея отвѣтъ слушающему: «лодка отплыветъ отсюда, когда ты скажешь причину, которая привела тебя къ Меналѣ, тебя, не убитаго болѣзнью, не оторваннаго смертью отъ живыхъ людей и не погибшаго какимъ-либо инымъ образомъ».

From the houses of Tuoni
From the dwellings of Manala" [1]).

Достаточно будетъ назвать общеизвѣстные классическіе аналоги этихъ миѳическихъ посѣщеній Аида,—путешествіе Діониса за Семелой, Орфея за его возлюбленной Эвридикой, Иракла, чтобъ привести трехглаваго Цербера подъ власть его господина Евристея, главнымъ же образомъ, путешествіе Одиссея къ предѣламъ глубокаго океана, къ туманному городу киммерійскаго народа, гдѣ свѣтлый Геліосъ не бросаетъ своихъ лучей и убійственная ночь вѣчно лежитъ надъ злополучными смертными. Сюда-то они поплыли вдоль берега къ входу въ страну, гдѣ тѣни умершихъ, оживленныя на короткое время кровью жертвоприношеній, разговаривали съ героемъ и показывали ему мѣста своего печальнаго пребыванія [2]).

Картина нисхожденія въ Аидъ повторяется въ самомъ дѣлѣ ежедневно передъ нашими глазами, какъ нѣкогда совершалась она передъ глазами древнихъ составителей миѳовъ, которые видѣли, какъ солнце уходило вечеромъ въ темный подземный міръ и утромъ возвращалось снова въ страну живыхъ. Эти героическія легенды тѣсно связаны съ эпизодами солнечнаго миѳа. Въ силу самаго простого поэтическаго примѣненія къ ежедневной жизни солнца, олицетворявшаго въ себѣ человѣческую жизнь въ прелести разсвѣта, въ блескѣ полудня и въ угасаніи при захожденіи, миѳическая фантазія установила въ религіозныхъ вѣрованіяхъ всего міра, что страна отшедшихъ душъ лежитъ на далекомъ Западѣ или въ Подземномъ Мірѣ. Насколько глубоко миѳъ солнечнаго заката вошелъ въ ученія людей относительно будущей жизни, какимъ образомъ Западъ и Подземный Міръ сдѣлались, по аналогіи представленій, Страной Мертвыхъ, какимъ образомъ, наконецъ, древнія фантазіи дикарей-поэтовъ перешли въ уважаемые догматы класси-

---

[1]) «Сынъ Туони съ крючкообразными пальцами, крючкообразными пальцами съ желѣзными когтями, пошелъ утромъ вытаскивать сѣти. Онъ нашелъ сотню лососей, тысячи малыхъ рыбокъ, но не нашелъ Вэйнемейнена, не нашелъ стараго друга волнъ. Тогда старый Вэйнемейненъ вышелъ изъ царства Туони, и сказалъ словами, и вотъ ихъ значеніе, вотъ что́ ими сказано слушающему: Милосердый Богъ, не допусти, не потерпи никогда, чтобы кто-либо другой, добровольно идущій къ Манѣ, попалъ въ царство Туони. Многіе идутъ туда, но мало кто находитъ обратный путь къ себѣ отъ домовъ Туони, отъ жилищъ Менале».—Kalewala, Rune XVI. См. Schiefner, нѣмецкій переводъ, и Castrén, «Finn. Myth.», pp. 128, 134. Славянскій миѳъ у Hanusch, pag. 412.

[2]) Homer, Odyss. XI. Объ оживленіи душъ кровавыми жертвоприношеніями и возліяніями молока и крови, см. Meiners, vol. I, p. 315, vol. II, p. 89; J. G. Müller, p. 85; Rochholz, «Deutscher Glaube und Brauch», vol. I, p. 1, etc.

ческихъ мудрецовъ и позднѣйшихъ мистиковъ—все это разъясняется здѣсь массою указаній, взятыхъ изъ различныхъ стадій культуры.

Но, кромѣ того, посѣщенія умершихъ живыми, и наоборотъ, бываютъ и предметами личнаго опыта и свидѣтельства очевидцевъ. Души умершихъ являются живымъ во снѣ или въ видѣніяхъ и приносятъ вѣсти изъ другого міра; иногда же люди сами отправляются туда и, вернувшись, разсказываютъ живымъ, что́ они видѣли тамъ. Иногда путешественникъ отправляется вмѣстѣ съ своей матеріальной оболочкой, иногда же говорится только, что онъ отправился самъ, но духовно или тѣлесно, объ этомъ ничего не упоминается въ разсказѣ. Большею частью, впрочемъ, отправляется одна душа человѣка, оставивъ тѣло въ состояніи экстаза, сна, оцѣпенѣнія или даже смерти. Нѣкоторые изъ этихъ разсказовъ, повторяющихся во всѣхъ стадіяхъ культуры, отъ дикихъ до цивилизованныхъ временъ, передавались съ полнымъ убѣжденіемъ со стороны самого духовидца, другіе же представляютъ лишь подражанія оригинальнымъ разсказамъ [1]). Такія видѣнія воспроизводятъ, конечно, представленія, которыми до того времени былъ наполненъ умъ видѣвшаго ихъ. Всякое представленіе, запавшее разъ въ голову дикаря, варвара или фантаста, способно легко воспроизводиться извнѣ. Здѣсь является circulus viciosus: онъ видитъ то, во что́ вѣритъ, и вѣритъ въ то, что́ видитъ. Глядя на отраженіе собственнаго ума, онъ, подобно ребенку, который видитъ себя въ зеркалѣ, почтительно подчиняется внушеніямъ своего второго *я*. Краснокожій индѣецъ посѣщаетъ счастливыя мѣста охоты; тонганецъ—тѣнистый островъ Болоту; грекъ нисходитъ въ Аидъ и любуется Елисейскими полями; средневѣковый аскетъ видитъ ужасы ада и блаженство рая.

Между сѣверо-американскими индѣйцами, и въ особенности алгонкинскими племенами, не рѣдки разсказы о людяхъ, души которыхъ отправлялись во снѣ или въ бреду при тяжелыхъ болѣзняхъ въ страну умершихъ и возвращались вновь оживить свои тѣла и разсказать видѣнное ими. То, что́ они видѣли, весьма соотвѣтствуетъ тому, что́ имъ внушалось съ дѣтства: они говорятъ про долгій путь по дорогѣ умершихъ, чудовищную землянику, которою освѣжаются духи, но которая обращалась въ красный камень отъ ихъ прикосновенія; про древесную кору, которую имъ предлагали вмѣсто сушенаго мяса, и большіе дождевики вмѣсто тыквъ; про рѣку мертвыхъ, чрезъ которую надо было перебираться по змѣѣ или по колеблющемуся бревну; про большую со-

---

[1]) См., напр., различныя подробности у Bastian, «Mensch», vol. II, pp. 369—75 и проч.

баку, стоявшую на другомъ берегу, и про селенія умершихъ по ту сторону рѣки [1]). Зулусы еще въ наши дни разсказываютъ о людяхъ, спускавшихся черезъ отверстія въ почвѣ въ подземный міръ, гдѣ горы, рѣки и всѣ предметы таковы же, какъ и на поверхности земли, и гдѣ легко отыскать своихъ родныхъ, потому что мертвые живутъ въ селеніяхъ и доятъ своихъ коровъ, которыя были убиты на землѣ и воскресли къ новой жизни. Умпенгула, зулусъ, разсказавшій одну изъ такихъ легендъ д-ру Колльэуею, припоминалъ, какъ онъ, будучи еще мальчикомъ, видѣлъ безобразнаго волосатаго маленькаго человѣчка, по имени Ункама, который, преслѣдуя дикобраза, опустошавшаго его запасы, спустился за нимъ въ глубокую нору и попалъ оттуда въ страну мертвыхъ. Вернувшись снова домой, онъ увидалъ, что его сочли за мертваго; жена его, вѣрная долгу, сожгла и схоронила все его имущество, и удивленная толпа, при его появленіи, снова затянула погребальный гимнъ. Про этого зулусскаго Данта народъ постоянно говорилъ: „Вотъ человѣкъ, который былъ у подземныхъ жителей“ [2]). Одинъ изъ самыхъ характеристичныхъ разсказовъ этого рода принадлежитъ Новой Зеландіи. Этотъ разсказъ, имѣющій особый интересъ по сохранившемуся въ немъ воспоминанію о вымершемъ исполинскомъ моа и заслуживающій быть воспроизведеннымъ съ большею полнотою, ради заключающихся въ немъ мелкихъ подробностей и той жизненной реальности, которую имѣютъ подобныя легенды въ жизни варваровъ, былъ переданъ г. Шортлэнду его слугой, по имени Те-Вгаревера. Тетка этого человѣка умерла въ уединенной хижинѣ, на берегу озера Роторуа. Она принадлежала къ знатному роду, и потому ея тѣло оставили въ хижинѣ, заложили окна и двери и покинули это жилище, такъ какъ ея смерть сдѣлала его „табу“. Но день или два спустя, Те-Вгаревера, плывя рано утромъ съ нѣсколькими товарищами въ лодкѣ вблизи этого мѣста, увидалъ на берегу женскую фигуру, дѣлавшую имъ знаки. Это была его тетка, вернувшаяся къ жизни, но ослабѣвшая, озябшая и голодная. Благодаря ихъ своевременной помощи, она оправилась и разсказала свою исторію. Душа ея, покинувъ тѣло, полетѣла къ Сѣверному Мысу и достигла входа въ Реигну. Здѣсь, держась за стволы ползучихъ растеній, она спустилась въ пропасть и очутилась на песчаномъ берегу рѣки. Она оглянулась и увидала громадную птицу, больше человѣческаго роста, которая

[1]) См. т. II, стр. 20. Tanner's «Narr.», p. 290; Schoolcraft, «Indian Tribes», part. III, p. 233; Keating, vol. II, p. 154; Loskiel, part. I, p. 35; Smith, «Virginia», y Pinkerton, vol. XIII, p. 14. См. Cranz, «Grönland», p. 269.

[2]) Callaway, «Zulu Tales», vol. I, pp. 316—20.

шла къ ней быстрыми шагами. Это ужасное зрѣлище такъ испугало ее, что первою ея мыслью было вернуться снова по крутому обрыву; но, увидавъ старика, который гребъ въ лодкѣ по направленію къ ней, она побѣжала къ нему навстрѣчу, и такимъ образомъ спаслась отъ птицы. Перебравшись благополучно на другой берегъ, она спросила стараго Харона, назвавъ имя своей семьи, гдѣ живутъ духи ея родныхъ. Старикъ указалъ ей дорогу, и, идя по ней, она была весьма поражена сходствомъ ея съ дорогами, по которымъ она ходила на землѣ: характеръ мѣстности, деревья, кусты и растенія были совершенно знакомы ей. Она дошла до селенія, и въ толпѣ, собравшейся здѣсь, узнала отца и нѣсколькихъ близкихъ родныхъ; они поклонились ей и привѣтствовали ее заунывной пѣснью, которую маорисы всегда поютъ при встрѣчѣ послѣ долгой разлуки. Отецъ, разспросивши ее о родныхъ, оставшихся на землѣ, въ особенности о ея собственномъ ребенкѣ, объявилъ ей, что она должна вернуться на землю, потому что тамъ некому теперь позаботиться о его внукѣ. По его приказанію, она отказалась отъ пищи, которую предлагали ей умершіе, и, несмотря на ихъ усилія удержать ее, отецъ посадилъ ее въ лодку, перевезъ ее обратно и, при разставаніи, вынулъ изъ-подъ плаща двѣ огромныхъ сладкихъ картофелины и велѣлъ посадить ихъ, чтобы онѣ служили пищей его внуку. Но когда она стала снова взбираться по скалѣ, два дѣтскихъ духа начали тянуть ее назадъ, и ей удалось отдѣлаться отъ нихъ только цѣной этихъ двухъ корней. Пока они пожирали ихъ, она поднялась вверхъ съ помощью стеблей тѣхъ же ползучихъ растеній и, наконецъ, достигши земли, устремилась къ тому мѣсту, гдѣ лежало ея тѣло. Вернувшись къ жизни, она увидѣла себя въ темнотѣ, и все бывшее съ ней казалось ей сномъ; но вдругъ она замѣтила, что она была одна въ пустомъ домѣ и двери были заколочены; отсюда она заключила, что она дѣйствительно умирала и опять ожила. При наступленіи утра, она, съ помощью слабаго свѣта, проникавшаго черезъ щели дома, увидѣла на полу калебассу (тыкву) съ красной охрой, распущенной въ водѣ; она выпила жидкость до дна, чѣмъ и подкрѣпилась нѣсколько; потомъ ей удалось отворить дверь и доползти до берега, гдѣ она вскорѣ и была найдена своими друзьями. Слушавшіе ея разсказъ нисколько не сомнѣвались въ дѣйствительности ея приключеній, и жалѣли только, что она не принесла съ собой хотя одной изъ этихъ громадныхъ картофелинъ, въ доказательство своего посѣщенія страны духовъ [1]). Племена, живущія въ сѣверной

[1]) Shortland, «Traditions of N. Z.», p. 150. Идея, классическій образчикъ которой принадлежитъ миѳу Персефоны, гдѣ упоминается, что живой, вкусившій пищи мертвыхъ, не можетъ вернуться на землю, и которая такъ ясно выражена въ

Азіи [1]) и западной Африкѣ [2]), также имѣютъ своихъ очевидцевъ жизни въ загробномъ мірѣ.

Рядъ этихъ разсказовъ продолжается и въ классической литературѣ. Наглядныя повѣствованія Лукіана выражаютъ вѣрованія своего времени, если не своего автора. Его Евкратъ смотритъ черезъ расщелину въ Аидъ и видитъ, какъ мертвые покоятся на ложахъ изъ лилій въ сообществѣ своихъ родныхъ и знакомыхъ. Между ними онъ узнаетъ Сократа съ лысой головой и большимъ животомъ, а также и своего отца, одѣтаго въ то платье, въ которомъ его похоронили. Затѣмъ Клеодемъ дополняетъ это разсказомъ, какъ однажды во время жестокой болѣзни, на седьмой день, когда онъ горѣлъ, какъ въ огнѣ отъ лихорадки и лежалъ совершенно одинъ, съ затворенными дверями, передъ нимъ предсталъ юноша поразительной красоты, въ бѣломъ одѣяніи, и повелъ его сквозь трещину въ землѣ въ Аидъ, въ чемъ онъ убѣдился, увидѣвши тамъ Тантала, Титія и Сизифа. Затѣмъ, юноша привелъ его въ верховное судилище, гдѣ засѣдали Эакъ, Парки и Эриніи, и поставилъ передъ царемъ Плутономъ, который читалъ въ эту минуту имена людей, жизнь которыхъ должна была окончиться. Плутонъ былъ гнѣвенъ и сказалъ провожатому: нить этого человѣка еще не пришла къ концу, и онъ не долженъ умереть; приведи ко мнѣ Демила мѣдника, который уже пережилъ нить своего веретена. Клеодемъ пришелъ въ память, почувствовалъ себя свободнымъ отъ недуга и сообщилъ, что Демилъ, пораженный болѣзнью сосѣдъ его, долженъ умереть. И дѣйствительно, нѣсколько времени спустя раздались голоса родныхъ, оплакивавшихъ его смерть [3]). Разсказы Плутарха, хотя и болѣе серьезные, сохраняютъ тотъ же типъ, какъ и у насмѣшливаго

приведенной выше маориской легендѣ, встрѣчается и у сѣверо-американскихъ сіуксовъ. Ахакъ-тахъ «Лось», повидимому, умираетъ, но черезъ два дня сходитъ съ погребальныхъ подмостокъ, на которыхъ положено было его тѣло, и разсказываетъ, что̀ съ нимъ произошло. Душа его странствовала по дорогѣ храбрыхъ, по прекрасной странѣ съ большими деревьями и яркими, громко поющими птицами; наконецъ, онъ дошелъ до рѣки и увидалъ дома духовъ своихъ предковъ на другомъ берегу. Переплывъ черезъ рѣку, онъ вошелъ въ ближайшій домъ и увидалъ своего дядю сидящимъ въ углу. Сильно проголодавшись, онъ замѣтилъ нѣкоторое количество дикаго рису въ блюдѣ изъ коры. «Я попросилъ дядю дать мнѣ поѣсть рису, но онъ не далъ мнѣ. Если бы я поѣлъ пищи духовъ, я уже никогда бы не вернулся на землю». Eastman, «Dacotah», p. 177.

[1]) Castrén, «Finn. Myth.», p. 139 и проч.

[2]) Bosman, «Guinea», Letter 19, у Pinkerton, vol. XVI, p. 501; Burton, «Dahome», vol. II, p. 158. Относительно современныхъ путешествій въ рай и адъ новокрещенныхъ негровъ въ Америкѣ, см. Macræ, «Americans at Home», vol. II, p. 91.

[3]) Lucian. Philopseudes, pp. 17—28.

Лукіана. Нечестивый, сластолюбивый Теспезій лежитъ три дня, какъ мертвый, и, вернувшись къ жизни, разсказываетъ все видѣнное имъ въ подземномъ мірѣ. Нѣкто Антиллъ былъ боленъ и, по мнѣнію врачей, не представлялъ уже никакихъ признаковъ жизни; однако, онъ пробудился безъ всякихъ слѣдовъ болѣзни и сообщилъ, что дѣйствительно былъ мертвымъ, но былъ возвращенъ къ жизни по приказанію повелителя царства тѣней, который строго бранилъ приведшихъ его, и послалъ ихъ за Никандромъ, всѣмъ извѣстнымъ кожевникомъ. Тотъ дѣйствительно заболѣлъ лихорадкой и умеръ на третій день [1]). Подобные разсказы, стараго и новаго происхожденія, до сихъ поръ весьма въ ходу у индусовъ. Такъ, напр., душа одного человѣка была отправлена въ царство Ямы, по ошибкѣ, вмѣсто души его тёзки, и съ величайшей поспѣшностью возвращена обратно къ тѣлу до его сожженія; несмотря на эту поспѣшность, душѣ удалось, однако, взглянуть на страшныя наказанія злыхъ и блаженство тѣхъ, которые умерщвляли свою плоть на землѣ, равнымъ образомъ, и на блаженство добрыхъ женъ, сидѣвшихъ въ благополучіи возлѣ своихъ мужей [2]). Mutatis mutandis такіе разсказы встрѣчаются и въ христіанской легендѣ

. . . .

Легенда связала эту фантазію о живыхъ людяхъ, открывавшихъ тайны загробнаго міра, съ преданіемъ о сошествіи Христа во адъ... Сошествіе въ адъ, имѣвшее теологической задачей спасеніе праведниковъ Ветхаго Завѣта, заключенныхъ въ аду отцовъ, разсказано во всей подробности въ апокрифическомъ евангеліи Никодима. Здѣсь мы читаемъ, что двое сыновей Симеона, Харинъ и Левкій, возстали изъ гробовъ при Воскресеніи, и въ молчаніи, творя молитвы, ходили между людьми, пока Анна и Кайафа не привели ихъ въ синагогу и не приказали разсказать о своемъ воскресеніи изъ мертвыхъ. Тогда, сдѣлавши знаменіе креста надъ своимъ языкомъ, оба они спросили пергамента и описали все испытанное ими. Они были заключены въ глубинахъ ада вмѣстѣ съ отцами, когда вдругъ заблисталъ золотистый солнечный свѣтъ, и царственное пурпурное сіяніе озарило ихъ. Тогда патріархи и пророки, отъ Адама до Симеона и Іоанна Крестителя, радостно провозгласили пришествіе свѣта и исполненіе пророчествъ. Дьяволъ и адъ вступили въ отчаянную борьбу. Безполезны были желѣзные запоры мѣдныхъ вратъ, потому что пришло велѣніе отворить врата для входа Царя Славы, сокрушившаго мѣдныя врата и желѣзные запоры. Тогда всемогущій Богъ раз-

[1]) Plutarch. De Sera Numinis Vindicta XXII; также Euzeb. Præp. Evang. XI, 36.

[2]) Ward, «Hindoos», vol. II, p. 63.

билъ оковы и посѣтилъ сидѣвшихъ во тьмѣ и сѣни смертной. Адамъ и его праведные сыны были освобождены изъ ада и введены въ сладостное блаженство Рая [1]).

Дантъ, выражая въ „Божественной Комедіи" представленія своего времени о раѣ, чистилищѣ и адѣ, описываетъ ихъ также отъ лица живого человѣка, посѣтившаго страну мертвыхъ. Отголоски средневѣковыхъ легендъ о подобныхъ путешествіяхъ въ подземный міръ до сихъ поръ еще слышатся до нѣкоторой степени въ европейскихъ народныхъ повѣрьяхъ. Таковы разсказы о чистилищѣ св. Патрика [2]), пещерѣ на островѣ Лофъ-Дергъ въ графствѣ Донегаль, которую еще въ семнадцатомъ столѣтіи О'Сёлливэнъ описывалъ въ самомъ началѣ своей „Catholic History", какъ „величайшую изъ всѣхъ достопримѣчательностей Ирландіи". Средневѣковыя посѣщенія того свѣта, часто совершались духовнымъ образомъ. Но люди могли также, подобно Улиссу, Вэйнемейнену и Данту, отправляться въ царство тѣней вмѣстѣ со своимъ тѣломъ, какъ, напр., сэръ Овенъ и монахъ Гильбертъ. Когда пилигримъ, послѣ пятнадцати дней поста и молитвы въ церкви, былъ приводимъ, сопровождаемый литаніями и кропленіемъ св. водой, къ входу въ чистилище, и послѣднія увѣщанія монаховъ не могли заставить его отказаться отъ его намѣренія, двери запирались за нимъ. На слѣдующее утро, если ему суждено было остаться въ живыхъ, онъ могъ разсказать подробности своего страшнаго путешествія:—какъ онъ перешелъ по узкому мосту, переброшенному черезъ рѣку смерти, какъ онъ видѣлъ страшныя муки ада и созерцалъ издали райское блаженство. Сэръ Овенъ, одинъ изъ рыцарей короля Стефана, отправился туда ради очищенія за свою жизнь, полную насилія и разбоевъ, и вотъ одна изъ сценъ, видѣнныхъ имъ въ чистилищѣ:

„There come develes other mony mo,
And badde the knygth with hem to go,
And ladde him into a fowle contreye,
Where ever was nygth and never day,
For hit was derke and wonther colde:
Yette was there never man so bolde,
Hadde he never so mony clothes on,

[1]) Codex Apocr. N. T. Evang. Nicod. ed Giles., «Apocryphal Gospels» etc. tr. by A. Walker. «Gospel of Nicodemus». Греческій и латинскій тексты весьма различны.

[2]) Слѣдущія подробности заимствованы большей частью изъ T. Wright, «St. Patrick's Purgatory» (подробный критическій разборъ средневѣковыхъ легендъ о посѣщеніяхъ загробнаго міра).

But he wolde be colde as ony stone.
Wynde herde he none blowe,
But faste hit frese bothe hye and lowe.
They browgte him to a felde full brode,
Overe suche another never he yode,
For of the lengthe none ende he knewe;
Thereover algate he moste nowe.
As he wente he herde a crye,
He wondered what hit was, and why,
He syg ther men and wymmen also
That lowde cryed, for hem was woo.
They leyen thykke on every londe,
Faste nayled bothe fote and honde
With nayles glowyng alle of brasse:
They ete the erthe so wo hem was;
Here face was nayled to the grownde.
„Spare", they cryde, „a lytylle stounde".
The develes wolde hem not spare:
To hem peyne they thowgte yare" [1]).

Когда Овенъ осмотрѣлъ другія мѣста мученій, съ ихъ огненными змѣями и жабами, и кострами, гдѣ грѣшники жарились привѣшенные за части тѣла, которыми грѣшили, или насаженные на вертела, или обливаемые расплавленнымъ металломъ, или вращаемые на огненномъ колесѣ, и, когда онъ прошелъ черезъ Чертову-пасть надъ страшнымъ мостомъ, онъ достигъ чудной бѣлой хрустальной стѣны земного Рая, поднимавшейся все выше и выше, и увидалъ передъ собой красивыя ворота, откуда неслись дивныя благоуханія. Тогда онъ разомъ забылъ свои страданья и печали:

[1]) «Тутъ подошло къ нему еще много другихъ демоновъ; они велѣли рыцарю идти за ними, и привели его въ ужасное мѣсто, гдѣ была вѣчная ночь и никогда не было дня. Здѣсь было темно и холодно, какъ зимой. Какъ бы ни былъ смѣлъ человѣкъ, и какъ бы много на немъ не было одеждъ, отъ этого холода онъ обратился бы въ камень. Вѣтра здѣсь не было слышно, но все крѣпко застыло вверху и внизу. Они привели его къ обширному полю, какого онъ еще никогда не видалъ; ему, казалось, не было конца, но рыцарь долженъ былъ идти все впередъ. И когда онъ шелъ, онъ услыхалъ крикъ и съ удивленіемъ спрашивалъ, что̀ это и отчего. Тутъ онъ увидалъ мужчинъ и женщинъ, которые громко кричали отъ боли. Они лежали плотно по обѣ стороны дороги, крѣпко пригвожденные по рукамъ и ногамъ раскаленными мѣдными гвоздями: они кусали землю, такъ была сильна боль, лица ихъ были пригвождены къ землѣ. «Пощадите!» кричали они, «на одну минуту». Но демоны не хотѣли сжалиться надъ ними: имъ казалось еще мало этихъ мукъ».

„As he stode, and was so fayne,
Hym thowgth ther come hym agayne
A swyde fayr processyoun
Of alle manere menne of relygyoun
Fayre vestementes they hadde on,
So ryche syg he never none.
Myche joye hym thowgte to se
Bysshopes yn here dygnité;
Ilkone wente other be and be,
Every man yn his degré.
He syg ther monkes and chanones,
And freres with newe shavene crownes;
Ermytes he sawe there amonge,
And nonnes with fulle mery songe;
Persones, prestes, and vycaryes;
They made fulle mery melodyes.
He syg ther kynges and emperoures,
And dukes that had casteles and toures,
Erles and barones fele,
That some tyme hadde the worldes wele.
Other folke he syg also,
Never so mony as he dede thoo.
Wymmen he syg ther that tyde:
Myche was the joye ther on every syde:
For alle was joye that with hem ferde,
And myche solempnyté he herde“ [1]).

Процессія привѣтствовала Овена и повела его повсюду, показывая ему прелести этой обители:—

„Hyt was grene, and fulle of flowres
Of mony dyvers colowres;

[1]) «Въ то время, какъ онъ стоялъ очарованный, ему показалось, что на встрѣчу ему шло медленное торжественное шествіе всякаго рода духовныхъ лицъ. Они были въ роскошныхъ одеждахъ, такихъ богатыхъ, какихъ онъ еще никогда не видалъ. Съ восхищеніемъ видѣлъ онъ епископовъ, величественно шествующихъ; они проходили мимо него одинъ за другимъ, сообразно своему сану. Онъ видѣлъ монаховъ, аббатовъ, братьевъ съ выбритыми вѣнчиками, а также видѣлъ между ними пустынниковъ и монахинь, шедшихъ съ радостнымъ пѣніемъ, священниковъ и викаріевъ, которые также исполняли прекрасные гимны. Онъ видѣлъ тамъ королей, императоровъ и герцоговъ, имѣвшихъ дворцы и зàмки, графовъ и бароновъ, обладавшихъ нѣкогда мірскими благами. Онъ видѣлъ и всякихъ другихъ людей, такъ много, какъ никогда; видѣлъ также и женщинъ въ этой толпѣ. Всѣ радовались, и все кругомъ было одно веселье и торжество».

Hyt was grene on every syde,
As medewus are yn someres tyde.
Ther were trees growyng fulle grene
Fulle of fruyte ever more, y wene;
For ther was frwyte of mony a kynde,
Such yn the londe may no mon fynde.
Ther they have the tree of lyfe,
Theryn ys myrthe, and never stryfe;
Frwyte of wysdom also ther ys,
Of the whyche Adam and Eve dede amysse:
Other manere frwytes ther were fele,
And alle manere joye and wele.
Moche folke he syg there dwelle,
There was no tongue that mygth hem telle;
Alle were they cloded yn ryche wede,
What cloth hit was he kowthe not rede.
. . . .
There was no wronge, but ever rygth,
Ever day and nevere nygth.
They shone as brygth and more clere
Than ony sonne yn the day doth here“ [1]).

Поэма, изъ которой взяты эти отрывки, принадлежащая къ англійской литературѣ пятнадцатаго столѣтія, представляетъ собою варіантъ болѣе старой оригинальной легенды, и можетъ быть противопоставлена разсказу начала пятнадцатаго вѣка—о странствованіи Уильяма Стаунтона въ чистилище. Въ послѣднемъ обычныя темы старинныхъ сказаній о видѣніяхъ, которымъ прежде вѣрили такъ искренно, блѣднѣютъ и обращаются въ нравственныя аллегоріи; путникъ видитъ, какъ блестящіе золотые и серебряные пояса и ожерелья горятъ на тѣлѣ носившихъ ихъ, и различныя другія украшенія, какія люди надѣвали на

[1]) «Она была покрыта зеленью и усѣяна цвѣтами различныхъ оттѣнковъ; и все было зелено по обѣимъ сторонамъ, какъ луга въ лѣтнюю пору. Зеленыя пышныя деревья стояли покрытыя плодами. И были тамъ плоды различныхъ родовъ, какихъ нельзя найти на землѣ. Тутъ стояло и дерево жизни, было вѣчное веселье и никакой вражды. Тамъ есть также плодъ познанія, который повредилъ Адаму и Евѣ, и много другихъ разнообразныхъ плодовъ и всякаго рода утѣшеніе и благо. Онъ видѣлъ, что тамъ жило множество людей; и нѣтъ такого языка, который могъ бы ихъ описать; всѣ были одѣты въ богатыя ткани, но какія это были одежды, онъ не можетъ сказать . . . . Здѣсь не знали несправедливости, но одну только правду; здѣсь всегда былъ день и никогда не было ночи. Здѣсь былъ такой ясный и чудный свѣтъ, съ какимъ на землѣ не можетъ сравниться никакое солнце во время дня».

себя, превращаются въ змѣй и драконовъ, сосущихъ ихъ кровь и жалящихъ ихъ; онъ видитъ, какъ демоны срываютъ кожу съ плечъ женщинъ и вбиваютъ имъ въ голову раскаленными молотами золотыя украшенія и драгоцѣнныя камни, превращенные въ горячіе гвозди и т. д. Въ концѣ пятнадцатаго столѣтія чистилище св. Патрика потеряло прежнюю славу, но даже разрушеніе входнаго зданія, по указу папы, въ 1497 г., не изгладило представленія объ этомъ воображаемомъ путешествіи. Около 1693 г., при раскопкахъ на этомъ мѣстѣ, было обнаружено окно съ желѣзной рѣшеткой. Всѣ стали громко требовать святой воды, чтобы удержать злыхъ духовъ въ ихъ заточеніи; священникъ началъ уже слышать запахъ сѣры, выходившій изъ темной глубины, но послѣдняя, къ сожалѣнію, при болѣе точномъ изслѣдованіи, оказалась простымъ погребомъ. Однако, и позднѣе сюда отправлялись по обѣщанію десятки тысячъ людей, и это было интереснымъ переживаніемъ низшей культуры, позволявшимъ прослѣдить связь, если не между Землей и Адомъ, то, по крайней мѣрѣ, между вѣрованіями новозеландцевъ и ирландскихъ крестьянъ.

Изучить и сравнить между собою различныя воображаемыя области, гдѣ, по мнѣнію тѣхъ или другихъ людей, должны были обитать отшедшія души, будетъ вовсе не безполезнымъ трудомъ. Правда, новѣйшая географія обозначила на своихъ картахъ въ видѣ простой суши и воды все пространство за предѣлами тѣхъ небольшихъ участковъ воды и земли, которые были извѣстны древнимъ народамъ, и астрономія не позволяетъ болѣе видѣть въ земной поверхности, по которой ходитъ человѣкъ, кровлю подземныхъ жилищъ, а въ небѣ—твердый сводъ, заслоняющій отъ людскихъ очей сферы горныхъ обителей. Тѣмъ не менѣе, если мы перенесемся мысленно на уровень знаній низшихъ расъ, намъ не трудно будетъ понять первобытныя представленія о мѣстонахожденіи загробныхъ странъ. Тайны высшаго знанія не были извѣстны древнимъ мудрецамъ; дѣтское невѣдѣніе создавало во всѣ времена только естественные вымыслы. Правильность, съ которой повторяются подобныя представленія во всемъ мірѣ служитъ свидѣтельствомъ правильности процессовъ, путемъ которыхъ образуются понятія у людей. Въ то же время всякій, изучающій этотъ предметъ, кто дастъ себѣ трудъ старательно сравнить эти представленія, найдетъ въ нихъ полное разъясненіе весьма важнаго начала, имѣющаго обширное примѣненіе къ общей теоріи образованія человѣческихъ воззрѣній. Каждый разъ, когда человѣчеству представлялась вообще задача, которая давала возможность нѣсколькихъ одинаково правдоподобныхъ рѣшеній, въ результатѣ оказывалось, что въ различныхъ странахъ разсѣяны различныя рѣшенія. Въ нашемъ случаѣ задача имѣетъ слѣдующую форму: предполагая, что души умершихъ продолжаютъ жить и время отъ времени посѣщаютъ живыхъ — гдѣ мѣстожительство этихъ душъ? На вопросъ, почему въ одной странѣ люди выбирали жилищемъ отлетѣвшихъ душъ землю, въ другой подземныя области, въ третьей небо—бываетъ часто очень трудно отвѣтить. Но мы, по крайней мѣрѣ, можемъ видѣть, какимъ образомъ люди много разъ принимались за этотъ вопросъ, и что изъ трехъ или четырехъ подходящихъ отвѣтовъ, одинъ народъ остановился на одномъ, другой на иномъ, а нѣкоторые принимали ихъ по нѣскольку за разъ. Первобытные теологи имѣли передъ собою цѣлый міръ для выбора мѣста успокоенія усопшихъ, и вполнѣ воспользовались этой свободой выбора.

Во-первыхъ, когда страна духовъ помѣщается на поверхности земли, для выбора остаются соотвѣтственныя мѣста между дикими туманными пропастями, замкнутыми долинами, широкими равнинами и островами. На Борнео Ст. Джонъ посѣтилъ рай Идеанскаго племени, помѣщающійся на вершинѣ Кина-Балу, и туземные путеводители, боявшіеся оставаться почью въ этой области духовъ, показали путешественнику мохъ, которымъ питались души ихъ предковъ, и слѣды ногъ призрачныхъ буйволовъ, слѣдовавшихъ за ними. На горѣ Гунунгъ-Данкѣ, въ западной части Явы, находится другой такой же „Земной Рай". Саджиры, живущіе въ этой области, исповѣдуютъ исламизмъ, но въ тайнѣ придерживаются своей прежней вѣры, и при смерти или погребеніи торжественно увѣщеваютъ душу отказаться отъ мусульманскаго Аллаха и направиться къ мѣстопребыванію душъ своихъ предковъ:

„Step up the bed of the river, and cross the neck of land,
Where the aren trees stand in a clump, and the pinangs in a row,
Thither direct thy steps, Laillah being set aside" [1]).

Джонатанъ Риггъ прожилъ десять лѣтъ среди этихъ племенъ и хорошо познакомился съ ними; тѣмъ не менѣе, ему ни разу не говорили, что ихъ рай находится на этой горѣ. Когда, наконецъ, онъ услышалъ объ этомъ, онъ поднялся на гору и нашелъ на вершинѣ ея лишь нѣсколько камней, сложенныхъ въ кучу, какъ это обычно дѣлается съ религіозными цѣлями въ этой странѣ. Но народное повѣрье, что начальники, допустившіе поруганіе священнаго мѣста, сдѣлаются жертвой тигровъ, вскорѣ получило подтвержденіе, какое вездѣ возможно для такихъ повѣрій: чрезъ нѣсколько дней послѣ того тигръ растерзалъ

[1]) «Поднимись по ложу рѣки и пройди узкою косой, гдѣ пальмовыя деревья стоятъ группами, пинанги въ ряду; туда направь свои стопы, позабывъ объ Аллахѣ».

двоихъ дѣтей, и это несчастье было приписано, конечно, святотатству Ригга [1]). Чилійцы говорили, что души отправляются на западъ чрезъ море въ Гульчеманъ, мѣстопребываніе умершихъ, лежащее за горами; по мнѣнію нѣкоторыхъ, жизнь была здѣсь полнымъ блаженствомъ для всѣхъ, а по мнѣнію другихъ, часть душъ наслаждалась счастьемъ, а другая страдала [2]). Въ Мексиканскихъ горахъ скрывался чудесный садъ Тлалоканъ, гдѣ маисъ, тыквы, перецъ и томаты всегда росли въ изобиліи, и гдѣ жили души дѣтей, принесенныхъ въ жертву мѣстному божеству Тлалоку, а также души утопленниковъ, или убитыхъ молніей, или умершихъ отъ проказы, водянки и другихъ острыхъ болѣзней [3]). Переживаніе подобныхъ представленій можно прослѣдить даже до средневѣковой цивилизаціи, въ легендахъ о земномъ раѣ, обнесенномъ огненной стѣной и служащемъ жилищемъ праведныхъ, которые не достигли еще высшаго блаженства; этотъ рай помѣщался на крайнемъ востокѣ Азіи, гдѣ земля сходится съ небомъ [4]). Когда Колумбъ отправился на западъ через Атлантическій океанъ отыскивать „новую землю и новое небо“, о которыхъ читалъ въ книгѣ Исаіи, онъ нашелъ ихъ, хотя и въ другомъ видѣ, чѣмъ думалъ. По странному совпаденію, онъ нашелъ здѣсь также, хотя и не такимъ, какимъ ожидалъ, „Земной Рай“, вторую важную цѣль своихъ предпріимчивыхъ поисковъ. Гаитяне описывали бѣлымъ свой „Коаибаи“, рай умершихъ, въ прелестныхъ западныхъ долинахъ своего острова, гдѣ души скрываются днемъ въ скалахъ и выходятъ ночью наслаждаться чудными плодами дерева мамэ, которыми живые пользуются крайне умѣренно, чтобы души ихъ друзей не терпѣли недостатка [5]).

Во-вторыхъ, по мнѣнію австралійцевъ, духи умершихъ остаются нѣкоторое время на землѣ и, наконецъ, отправляются на западъ, гдѣ садится солнце, чрезъ море къ островамъ душъ, жилищу предковъ. Такимъ образомъ, эти низшіе дикари выработали два представленія, съ которыми мы такъ часто встрѣчаемся въ дальнѣйшемъ ходѣ культуры,— представленіе объ островѣ умершихъ и представленіе о томъ, что страна отшедшихъ душъ лежитъ на западѣ, куда солнце опускается вечеромъ

[1]) St. John, «Far East», vol. I, p. 278. Rigg in «Journ. Ind. Archip.», vol. IV, p. 119. Также Ellis, «Polyn. Res.», vol. I, p. 397; Bastian, «Oestl. Asien», vol. I, pag. 83; Irving, «Astoria», p. 142.

[2]) Molina, «Chili», vol. II, p. 89.

[3]) Brasseur, «Mexique», vol. III, p. 496; Sahagun, book III. App. ch. 2; Clavigero, vol. II, p. 5.

[4]) См. Wright, l. c. etc; Alger, p. 391.

[5]) «History of Colon», ch. 61; Pet. Martyr. Dec. I, lib. IX; Irving, «Life of Columbus», vol. II, p. 121.

при своей ежедневной смерти [1]). У сѣверо-американскихъ индѣйцевъ, алконгинскій охотникъ, покинувшій на время свое тѣло, чтобы посѣтить страну духовъ, лежащую на ясномъ югѣ, видѣлъ передъ собой чудныя деревья и растенія, но замѣтилъ, что могъ проходить прямо черезъ нихъ. Затѣмъ на лодкѣ изъ блестящаго бѣлаго камня онъ переплылъ черезъ озеро, на которомъ гибнутъ отъ бурь всѣ грѣшныя души и присталъ къ прекрасному счастливому острову, гдѣ нѣтъ ни холода, ни войны, ни кровопролитія, гдѣ всѣ наслаждаются счастьемъ и питаются воздухомъ, которымъ дышатъ [2]). Тонганскія легенды разсказываютъ, что много лѣтъ тому назадъ лодка, возвращавшаяся изъ Фиджи, была прибита бурей къ Болоту, острову боговъ и духовъ, лежащему на океанѣ къ сѣверо-западу отъ о-ва Тонги. Этотъ островъ, бóльшій всѣхъ окружающихъ, полонъ чудныхъ плодовъ и прелестныхъ цвѣтовъ, наполняющихъ воздухъ благоуханіемъ, и послѣ того, какъ ихъ сорвутъ, тотчасъ же выростающихъ вновь. Тамъ много птицъ съ великолѣпными перьями и изобиліе свиней; всѣ онѣ безсмертны и могутъ быть убиты лишь въ пищу богамъ, при чемъ новыя живыя животныя немедленно занимаютъ ихъ мѣста. Голодные путники, приставшіе къ берегу, тщетно пытались срывать плоды призрачнаго хлѣбнаго дерева; они проходили безпрепятственно сквозь деревья и дома, такъ же, какъ души вождей, попадавшихся имъ на встрѣчу, проходили сквозь ихъ тѣла. Получивъ совѣтъ скорѣе покинуть эту страну, гдѣ не было земной пищи, путешественники вернулись на о. Тонгу, но смертоносный воздухъ Болоту заразилъ ихъ, и они вскорѣ умерли [3]).

Подобныя понятія твердо держались и въ классическомъ міросозерцаніи: въ видѣ вѣрованія въ существованіе рая на Блаженныхъ Островахъ, на далекомъ Западномъ океанѣ. Гезіодъ въ своихъ „Дѣлахъ и дняхъ“ разсказываетъ о полубогахъ IV-го вѣка, между Бронзовымъ и Желѣзнымъ вѣками. Когда смерть постигла это героическое племя, Зевсъ далъ ему на концѣ земли новую жизнь и новое отечество, въ сторонѣ отъ людей и вдали отъ безсмертныхъ. Здѣсь царствуетъ надъ ними Кроносъ, и они живутъ беззаботно на Островахъ Блаженныхъ у глубокаго океана — счастливые герои, для которыхъ хлѣбородныя поля цвѣтутъ трижды въ годъ и приносятъ сладкіе, какъ медъ, зерна:

[1]) Stanbridge въ «Tr. Eth. Soc.», vol. I, p. 299; G. F. Moore, «Vocab. W. Austr.», pag. 83; Bonwick, «Tasmanians», p. 181.

[2]) Schoolcraft, «Indian Tribes», part. I, p. 321; см. part. III, p. 229

[3]) Mariner, «Tonga Is.», vol. II, p. 107. См. также Burton, «W. and W. fr. W. Africa», p. 154 (Золотой Берегъ).

„Ἔνθ' ἤτοι τοὺς μὲν θανάτου τέλος ἀμφεκάλυψε
Τοῖς δὲ δίχ' ἀνθρώπων βίοτον καὶ ἤθε' ὀπάσσας
Ζεὺς Κρονίδης κατένασσε πατὴρ ἐς πείρατα γαίης
Τηλοῦ ἀπ' ἀθανάτων· τοῖσιν Κρόνος ἐμβασιλεύει·
Καὶ τοὶ μὲν ναίουσιν ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες
Ἐν μακάρων νήσοισι παρ' Ὠκεανὸν βαθυδίνην
Ὄλβιοι ἥρωες, τοῖσιν μελιηδέα καρπὸν
Τρὶς ἔτεος θάλλοντα φέρει ζείδωρος ἄρουρα."

Эти счастливые острова, назначенные для блаженныхъ душъ умершихъ, были отожествляемы съ Елисейскими полями, напр., въ извѣстномъ гимнѣ Калистрата въ честь Гармодія и Аристогитона, убившихъ тирана Гиппарха:

„Φίλταθ' Ἁρμόδι', οὔ τι πω τέθνηκας·
Νήσοις δ' ἐν μεκάρων σε φασὶν εἶναι,
Ἵνα περ ποδώκης Ἀχιλλεὺς,
Τυδείδην τε φασὶ τὸν ἐσθλὸν Διομήδεα" [1]).

Этотъ рядъ легендъ долженъ имѣть особый интересъ для англичанъ, страна которыхъ есть, повидимому, такой же Островъ Мертвыхъ. Это не значитъ, что англичане или ихъ родина заключаютъ въ себѣ болѣе призрачнаго, чѣмъ другіе народы и страны; эта идея имѣетъ географическое значеніе и происходитъ отъ положенія Англіи въ области заходящаго солнца, странѣ смерти. Тщательное указаніе Прокопія, историка готской войны, относится къ VI-му столѣтію. Островъ Бриттія лежитъ, по его описанію, противъ устьевъ Рейна, около 200 стадій отъ нихъ, между Британіей и Туле, и на немъ живутъ три многочисленныхъ народа, англы, фризы и бретоны. (Подъ Бриттіей онъ, повидимому, разумѣетъ Великобританію, его Британія есть береговой участокъ отъ современной Бретани до Голландіи, а его Туле—Скандинавія). Въ своемъ повѣствованіи онъ считаетъ нужнымъ привести разсказъ объ одномъ обстоятельствѣ, миѳическомъ и похожемъ на сонъ, по его собственному мнѣнію, но которое, по увѣренію безчисленныхъ свидѣтелей, люди видѣли собственными глазами и слышали своими ушами. Этотъ разсказъ заключается въ томъ, что души умершихъ отправляются по морю къ острову Бриттіи. Вдоль берега материка стоятъ многочисленныя селенія, гдѣ живутъ рыбаки, хлѣбопашцы и купцы, ведущіе на корабляхъ торговлю съ этимъ островомъ. Они подданные франковъ, но не платятъ податей, потому что съ незапамятныхъ временъ на нихъ лежитъ тяжелая обязанность перевозить души. Очередные перевозчики каждую ночь ждутъ въ своихъ хижинахъ условнаго стука въ дверь и голоса невидимыхъ существъ, зовущихъ ихъ на работу. Тогда они немедленно встаютъ съ постелей, побуждаемые невѣдомой силой, спускаются къ берегу и видятъ тамъ лодки, но не свои, а чужія, совершенно готовыя въ путь и пустыя. Они садятся въ лодки, берутся за весла и видятъ, что, отъ тяжести многочисленныхъ невидимыхъ пассажировъ, лодки сидятъ глубоко въ водѣ, на палецъ отъ борта. Черезъ часъ они достигаютъ противоположнаго берега, а между тѣмъ на своихъ лодкахъ имъ едва ли бы удалось совершить этотъ путь въ цѣлые сутки. Достигнувъ острова, лодки опоражниваются и становятся столь легкими, что одинъ только киль касается воды. Имъ не приходится никого видѣть ни во время пути, ни на берегу, но они слышатъ голосъ, который называетъ имя, званіе и родство каждаго вновь прибывшаго, а если это—женщина, то званіе ея мужа. Слѣды этой замѣчательной легенды сохранились чрезъ тринадцать вѣковъ въ томъ крайнемъ углу Британніи Прокопія, которая удержала названіе Бретани. Недалеко отъ Раца, гдѣ узкій мысъ вдается на западъ въ океанъ, лежитъ „Заливъ душъ" (boé ann anavo). Въ общинѣ Плугель тѣло покойника везутъ на кладбище не по кратчайшему пути землею, а въ лодкѣ чрезъ „Passage de l'Enfer", узкій морской рукавъ. Простонародье Бретани твердо вѣритъ еще въ легенду патера Браспара, собака котораго ведетъ въ Великобританію души умершихъ, когда раздается въ воздухѣ скрипъ колесъ колесницы душъ. Это, конечно, лишь искаженные отрывки, но они, повидимому, вполнѣ подходятъ къ другому кельтскому миѳу, разсказанному Макферсономъ въ прошломъ столѣтіи—о путешествіи корабля героевъ къ Flath-Innis, Благородному острову, зеленѣющему мѣстопребыванію умершихъ, лежащему спокойно среди бурь, далеко на Западномъ океанѣ. Райтъ, точно также, вполнѣ основательно, указываетъ на связь между положеніемъ Ирландіи на крайнемъ Западѣ и легендами о странѣ тѣней. Клавдіанъ относилъ къ оконечности Галліи мѣсто, откуда Улиссъ нашелъ дорогу въ Аидъ:

„Est locus extremum qua pandit Gallia litus,
Oceani praetentus aquis, ubi fertur Ulysses" etc.

Не удивительно, что это мѣсто отожествляли потомъ съ Чистилищемъ св. Патрика, и что какой-то остроумный этимологъ нашелъ въ названіи „Ulster" искаженіе слова „Ulyssisterra" („земля Улисса"), воспоминаніе о посѣщеніи героя [1]).

---

[1]) Hesiod. Opera et Dies, 165. Pindar, Olympius. II, antistr. 4. Callistrat. Hymn. in Ilgen, Scolia Græca, 10. Strabo, III, 2, 13; Plin. IV, 36.

[1]) Procop. De Bello Goth. IV, 20; Plut. Fragm. Comm. in Hesiod. 2; Grimm, D. M. p. 793. Hersart de Villemarqué, vol. I, p. 136. Souvestre, «Derniers

Въ-третьихъ, вѣрованіе въ подземный Аидъ, населенный душами умершихъ, весьма распространено между низшими расами. Земля плоска, говорятъ итальмы въ Камчаткѣ, потому что, будь она кругла, люди падали бы съ нея; это—изнанка другого неба, покрывающаго другую землю подъ нами, куда мертвые должны отправляться къ новой жизни. Такимъ образомъ, замѣчаетъ Штеллеръ, ихъ міровая система походитъ на кадку съ тройнымъ дномъ [1]). Въ Сѣверной Америкѣ такулліи принимаютъ, что душа отправляется послѣ смерти во внутренность земли, откуда можетъ возвращаться въ человѣческомъ образѣ для посѣщенія близкихъ [2]). Въ Южной Америкѣ бразильскія души отправляются въ подземный міръ, лежащій на западѣ, а души патагонцевъ идутъ наслаждаться вѣчнымъ опьяненіемъ въ пещеры своихъ древнихъ боговъ [3]). Новозеландецъ, говорящій: „Солнце вернулось въ Аидъ“ (kua hoki mai te Ra ki te Rua), хочетъ просто сказать, что оно сѣло. Когда умираетъ самоанецъ, толпа духовъ, окружающихъ его домъ въ ожиданіи его души, отправляется съ нею по сушѣ и морямъ къ входу въ царство духовъ. Послѣднее лежитъ на крайнемъ Западѣ самаго западнаго острова, Савайи, и здѣсь можно видѣть два круглыхъ отверстія, черезъ которыя спускаются души (вожди черезъ бо́льшее, а простые люди черезъ ме́ньшее) въ области подземнаго міра. Тамъ есть свое небо, земля и море, и люди съ настоящими тѣлами, которые сѣютъ, ловятъ рыбу, варятъ пищу, какъ и въ земной жизни; но ночью ихъ тѣла превращаются въ массу огненныхъ искръ, и въ этомъ видѣ, въ часы темноты, они приходятъ посѣщать свои прежнія жилища, а съ наступленіемъ зари прячутся въ кусты или уходятъ снова въ подземное царство [4]). Чтобы познакомиться съ воззрѣніемъ на этотъ предметъ у дикихъ африканскихъ племенъ, достаточно назвать только зулусовъ, которые послѣ смерти спускаются въ Аидъ къ своимъ предкамъ, „Абапанзи“, „подземнымъ людямъ“ [5]).

Изъ грубыхъ азіатскихъ племенъ возьмемъ для примѣра кареновъ. Они не вполнѣ согласны между собою насчетъ положенія Плу, страны мертвыхъ,—лежитъ ли она надъ землей, или за предѣлами горизонта.

Bretons.», p. 37. Jas. Macpherson, «Introd. to Hist. of Gr. Britain and Ireland», 2-d edit. London 1772, p. 180. Wright, «St. Patrik's Purgatory», pp. 64, 129.

[1]) Steller, «Kamtschatka», p. 269.

[2]) Harmon, «Journal», p. 299. Lewis and Clarke, p. 139 (Mandans).

[3]) J. G. Müller, «Amer. Urrelig», pp. 140, 287. Humboldt & Bonpland, «Voy.», vol. III, p. 132; Falkner, «Patagonia», p. 114.

[4]) Taylor, «New Zealand», p. 232; Turner, «Polynesia», p. 235.

[5]) Callaway, «Zulu Tales», vol. I, p. 317, etc.; Arbousset & Daumas, p. 474; см. Burton, «Dahome», vol. II, p. 157.

Но преобладающее и, повидимому, мѣстное повѣрье указываетъ эту страну подъ землею. Когда солнце заходитъ на землѣ, оно встаетъ въ Аидѣ кареновъ, а когда садится въ Аидѣ, оно всходитъ на землѣ. Здѣсь мы вновь встрѣчаемся съ повѣрьями, общими и для европейскаго простонародья: духи умершихъ могутъ приходить изъ царства тѣней ночью, но на разсвѣтѣ должны возвращаться къ себѣ [1]).

Подобныя понятія, выработанныя некультурными расами, могутъ быть прослѣжены съ ихъ различными подробностями чрезъ религіозныя вѣрованія народовъ Мексики и Перу [2]) и до высшихъ ступеней культуры. Римскій Оркусъ лежалъ въ нѣдрахъ земли, и когда lapis manalis, камень, запиравшій входъ въ царство тѣней, отодвигался въ извѣстные торжественные дни, духи умершихъ выходили на землю и пользовались приношеніями близкихъ [3]). У грековъ Аидъ находился подъ землею, и имъ была не чужда мысль, что это есть царство заката Западнаго бога (πρὸς ἑσπέρου θεοῦ). Народное представленіе объ Аидѣ описано у Лукіана такимъ образомъ: „Толпа, которую мудрые справедливо называютъ „идіотами“, вѣрящая Гомеру, Гезіоду и другимъ составителямъ басенъ на эту тему и считающая ихъ вымыслы закономъ, предположила нѣкое глубокое мѣсто подъ землею, Аидъ. Этотъ Аидъ обширенъ, мраченъ и лишенъ солнечнаго свѣта; какимъ образомъ онъ освѣщается такъ, чтобы тамъ одинъ могъ отличать другого—этого я не знаю“ [4]). Въ древнемъ египетскомъ ученіи о будущей жизни, сложившемся по типу солнечнаго миѳа, Аменти, царство мертвыхъ, есть сочетаніе подземной области и запада. Мертвые проходятъ черезъ врата заходящаго солнца, идутъ по дорогамъ тьмы и наконецъ приходятъ передъ лицо своего отца Озириса. Такое же солнечное представленіе руководило египетскими жрецами, изображавшими въ символическихъ обрядахъ картины другого міра—перевозя трупъ въ священной лодкѣ къ кладбищу на западной сторонѣ священнаго озера [5]). Равнымъ образомъ и пещерный Шеоль израильтянъ, туманная страна отшедшихъ душъ, лежалъ глубоко подъ землею. Во всѣхъ великихъ религіозныхъ системахъ арійскаго племени, въ браманизмѣ, заратустризмѣ, буддизмѣ и далѣе въ сферѣ исламизма и христіанства подземный міръ — мѣсто

[1]) Mason, «Karens», l. c. p. 195; Cross, l. c. p. 313. Примѣры у туранскихъ народностей см. Castrén, «Finn. Myth.», p. 119.

[2]) См. ниже стр. 144, 149.

[3]) Festus, s. v. «manalis», etc.

[4]) Sophocl. Oed. Tyrann. 178. Lucian. De Luctu. См. классическія подробности у Pauly, «Real Encyclop.», ст. «inferi».

[5]) Birch, Bunsen's «Egypt», vol. V; Wilkinson, «Anc. Egypt», vol. II, p. 368; Alger, p. 101.

очищенія или наказанія, составляетъ печальный контрастъ небеснымъ областямъ, полнымъ свѣта и славы.

Достойно, однако, особаго вниманія, что понятіе объ адѣ, какъ объ огненной пропасти, столь общее религіямъ высшихъ расъ, почти чуждо умамъ дикарей, такъ что тамъ, гдѣ оно встрѣчается, самостоятельность его происхожденія становится сомнительной. „Исторія Виргиніи“ капитана Джона Смита, изданная въ 1624 году, заключаетъ два различныхъ описанія ученія индѣйцевъ о будущей жизни. Смитъ описываетъ страну, лежащую за горами на западѣ, гдѣ вожди и знахари, раскрашенные и убранные перьями, будутъ курить, пѣть и плясать съ предками, между тѣмъ какъ простой народъ не будетъ имѣть загробной жизни и сгніетъ въ своихъ могилахъ. Описаніе же Геріота рисуетъ намъ кущу боговъ, куда отправляются праведники для вѣчнаго блаженства, тогда какъ нечестивые низвергаются въ „Попогуссо“, глубокую яму на крайнемъ концѣ свѣта, гдѣ садится солнце, и гдѣ они будутъ горѣть вѣчно [1]). При нашихъ точныхъ свѣдѣніяхъ о религіи алгонкиновъ, къ которымъ принадлежали виргинцы, мы можемъ смѣло заключить, что первое описаніе воспроизводитъ, хотя, быть можетъ, и не совсѣмъ вѣрно, туземныя понятія, тогда какъ второе заимствовано индѣйцами отъ бѣлыхъ. Но даже и здѣсь ясно высказывается вліяніе солнечнаго миѳа, и описаніе огненной бездны въ области солнечнаго заката можетъ быть сравнено съ описаніемъ того же предмета въ англійской литературѣ, именно въ англо-саксонскомъ діалогѣ между Сатурномъ и Саломономъ. „Saga me forhwan þyth seo sunne read on aefen? Ic the secge, forthon heo locath on helle. — Скажи мнѣ, отчего солнце вечеромъ бываетъ краснымъ? Я скажу тебѣ, потому что оно смотритъ въ Адъ“ [2]). Сюда же относится еще слѣдующее поразительное миѳическое представленіе — мысль, что вулканы суть отверстія подземнаго міра. Это представленіе не совсѣмъ чуждо низшимъ расамъ, потому что путешественники говорятъ объ обычаѣ нѣкоторыхъ ново-зеландскихъ племенъ бросать своихъ покойниковъ въ кратеръ [3]). Но въ связи съ понятіемъ о геэннѣ съ сѣрнымъ пламенемъ, Везувій, Этна и Гекла внушали, какъ духовный, такъ и матеріальный ужасъ уму христіанъ, такъ какъ эти вулканы считались мѣстами чистилища, или даже самыми отверстіями той пропасти, въ которую были низвергаемы души

[1]) Smith, Virginia, Pinkerton, vol. XIII, pp. 14, 41; vol. XII, p. 604; см. ниже, стр. 158.
[2]) Thorpe. «Analecta Anglo-Saxonica», p. 115.
[3]) Schirren, p. 151. См. Taylor, «N. Z.», p. 525.

грѣшниковъ [1]). Индѣйцы въ Никарагуа въ древнія времена приносили людей въ жертву своей огнедышащей горѣ Масайѣ, бросая трупы въ кратеръ; а позднѣе, послѣ обращенія страны въ христіанство, мы узнаемъ, что миссіонеры посылали кающихся на эту гору, совѣтуя имъ (для яснаго представленія объ адѣ) смотрѣть внизъ на расплавленную лаву [2]).

Въ-четвертыхъ, въ древнія и новыя времена людямъ приходило на мысль назначать солнце и луну для мѣстопребыванія отшедшихъ душъ. Узнавая отъ дикихъ натчезовъ у Миссисипи и отъ флоридскихъ апалачей, что солнце есть свѣтлое жилище умершихъ вождей и храбрыхъ, и встрѣчая подобныя же понятія въ религіозныхъ ученіяхъ Мексики и Перу, мы можемъ сравнить эти представленія дикарей съ остроумными вымыслами Исаака Тэйлора въ его „Physical Theory of Another Life“ (Физическая теорія будущей жизни). Для послѣдняго, солнце каждой планетной системы есть мѣсто высшаго и окончательнаго духовнаго воплощенія и мѣсто собранія для тѣхъ, которые прошли на второстепенныхъ планетахъ предварительную эру бреннаго существованія. Быть можетъ, еще выше этого должно быть поставлено сочиненіе Тобіаса Свиндена, изданное въ прошломъ столѣтіи и переведенное на французскій и нѣмецкій языки, въ которомъ доказывается, что солнце есть адъ, а темныя пятна на немъ — сборища осужденныхъ душъ [3]). Когда въ Южной Америкѣ индѣецъ племени Салива указываетъ на луну, какъ на рай, гдѣ нѣтъ москитовъ, когда гваякурусъ видитъ въ ней жилище вождей и знахарей, а токелаускій полинезіецъ — царство умершихъ правителей и начальниковъ, намъ легко сравнить эти забавные вымыслы съ разсказами Плутарха о добродѣтельныхъ душахъ, которыя, очистившись въ промежуточномъ пространствѣ, поднимаются на луну и тамъ увѣнчиваются, какъ побѣдители [4]). Обратное представленіе о лунѣ, какъ мѣстонахожденіи ада, разработано съ глубокимъ паѳосомъ въ стихахъ М. Ф. Тёппера:

„I know thee well, O Moon, thou cavern'd realm,
Sad satellite. thou giant ash of death,

[1]) Meiners, vol. II, p. 781; Maury, «Magie», etc., p. 170.
[2]) Oviedo, «Nicaragua», p. 160; Brinton, p. 288.
[3]) J. G. Müller, «Amer. Urrel.», p. 138; см. также 220 (Caribs), 402 (Peru), 505, 660 (Mexico); Brinton, «Myths of New World», p. 233; Taylor, «Physical Theory», ch. XVI; Alger, «Future Life», p. 590.
[4]) Humboldt & Bonpland, «Voy.», vol. V, p. 90; Martius, «Ethnogr. Amer.», vol. I, p. 233; Turner, «Polynesia», p. 531; Plutarch. De Facie in Orbe Lunae; Alger. l. c.

Blot on God's firmament, pale home of crime,
Scarr'd prison-house of sin, where damned souls
Feed upon punishment. Oh, thought sublime,
That amid night's black deeds, when evil prowls
Through the broad world, thou, watching sinners well,
Glarest o'er all, the wakeful eye of—Hell!" [1]).

Въ самомъ дѣлѣ, въ подобныхъ умозрительныхъ теоріяхъ, темнокожій дикарь можетъ смѣло подать руку бѣлому философу.

Въ-пятыхъ, подобно тому, какъ наука дикарей и варваровъ принимаетъ, или, по крайней мѣрѣ, не отрицаетъ Рая на землѣ и Ада подъ землей, куда опускается солнце, она не отрицаетъ и существованія Неба. Въ числѣ примѣровъ, выясняющихъ для насъ настоящій ходъ знаній въ человѣческомъ родѣ и истинное отношеніе между первобытной и позднѣйшей культурой, вѣрованіе въ существованіе небеснаго свода представляется крайне поучительнымъ. Оно до сихъ поръ еще естественно возникаетъ въ умахъ дѣтей, и, согласно съ этимъ простѣйшимъ дѣтскимъ воззрѣніемъ, космологіи сѣверо-американскихъ индѣйцевъ [2]) и островитянъ Тихаго океана [3]) описываютъ свою плоскую землю накрытою твердымъ небеснымъ сводомъ. Подобныя же мысли проглядываютъ въ представленіяхъ зулусовъ о голубомъ небѣ, какъ о куполѣ, охватывающемъ землю, внутри котораго лежатъ солнце, луна и звѣзды, а за предѣлами его—живутъ небожители. Современные негры точно также думаютъ, что сводъ неба натянутъ надъ ними, подобно ткани. Въ финнской поэмѣ говорится о томъ, какъ Ильмариненъ выковалъ небесный сводъ изъ тончайшей стали и вставилъ въ него луну и звѣзды [4]). Ново-зеландецъ съ своими представленіями о небѣ, какъ о твердомъ куполѣ съ отверстіями или трещинами, черезъ которыя можетъ течь на землю вода изъ лежащихъ вверху дождевыхъ резервуаровъ, могъ бы вполнѣ объяснить указаніе Геродота относительно мѣста въ сѣверной Африкѣ, гдѣ, по преданіямъ жителей Ливіи, пробу-

[1]) «Я знаю тебя, о Мѣсяцъ, царство. изрытое пещерами, печальный спутникъ, исполинское пепелище смерти, пятно на божьемъ небосводѣ, блѣдное отечество преступленія, ужасная темница грѣха, гдѣ осужденные живутъ муками. О чудная мысль! Среди темныхъ дѣлъ ночи, когда зло ищетъ жертвъ въ широкомъ мірѣ, ты, наблюдая за грѣшниками, смотришь на всѣхъ, блящее око—Ада!

[2]) См. Schoolcraft, ‹Ind. Tribes›, part I, pp. 269, 311; Smith, ‹Virginia› въ Pinkerton, vol. XIII, p. 54; Waitz, vol. III, p. 223; Squier, ‹Abor. Mon. of N. Y.›, p. 156; Catlin, «N. A. Ind.», vol. I, p. 180.

[3]) Mariner, ‹Tonga Is.›, vol. II, p. 134; Turner, «Polynesia», p. 103; Taylor, ‹New Zealand›. pp. 101, 114, 256.

[4]) Callaway, ‹Rel. of Amazulu», p. 393; Burton, ‹W. and W. fr. W. Afr.›, p. 454; Castrén, «Finn. Myth.›, p. 295.

равлено небо. Столько же понятно было бы ему и древне-еврейское представленіе о небесной тверди—„твердой, какъ литое зеркало", съ окошками, черезъ которыя дождь льется потоками на землю изъ выше лежащихъ резервуаровъ, окошками, которыя образуются, по толкованію позднѣйшей раввинской литературы, тѣмъ, что изъ неба вынимаются двѣ звѣзды [1]). У тѣхъ народовъ, у которыхъ существуютъ опредѣленныя теоріи о небесномъ сводѣ, повѣствованія о тѣлесныхъ странствованіяхъ и духовныхъ возшествіяхъ на небо имѣютъ не аллегорическій, а фактическій характеръ. У низшихъ расъ стремленіе локализировать обиталище отшедшихъ душъ надъ небомъ выражается, повидимому, менѣе сильно, чѣмъ стремленіе помѣщать его на землѣ или подъ землею. Однако, существуетъ нѣсколько очень опредѣленныхъ описаній Неба у дикарей, и о нѣкоторыхъ изъ нихъ я упомяну здѣсь же. Даже нѣкоторые австралійцы думаютъ, что при смерти душа возносится на облака, и что она тамъ ѣстъ, пьетъ, охотится и ловитъ рыбу, какъ на землѣ [2]). Въ Сѣверной Америкѣ виннебаги помѣщали свой рай на небо, куда души отправлялись по той „Дорогѣ Мертвыхъ", которую мы называемъ Млечнымъ Путемъ. Современный ирокезъ, подъ вліяніемъ солнечнаго миѳа, говоритъ, что душа летитъ кверху и на западъ, пока не достигнетъ чудныхъ небесныхъ равнинъ съ людьми, деревьями и другими земными предметами [3]). Въ Южной Америкѣ гуарайосы, представляющіе до нѣкоторой степени прежнее состояніе племени Гуарани, поклоняются дѣдушкѣ Тамои, Старцу Неба; онъ былъ ихъ родоначальникомъ, жилъ нѣкогда между ними и выучилъ ихъ обработывать землю; затѣмъ, поднявшись на небо, онъ скрылся на Востокѣ, но обѣщалъ помогать своему народу на землѣ и переносить ихъ послѣ смерти верхушки священнаго дерева въ другую жизнь, гдѣ они найдутъ своихъ родственниковъ, много мѣстъ для охоты и вообще будутъ владѣть тѣмъ, чѣмъ владѣли на землѣ. На этомъ-то основаніи гуарайосы наряжаютъ умершихъ, сжигаютъ ихъ оружіе и хоронятъ ихъ лицомъ на востокъ, куда имъ нужно будетъ идти [4]). У американскихъ народовъ, стоящихъ на болѣе высокой ступени развитія, чѣмъ только что описанныя племена, мы узнаемъ о перуанскомъ Небѣ, чудномъ „Высшемъ мірѣ", и временномъ пребываніи ацтекскихъ воиновъ на небесныхъ

[1]) Herodot. IV, 158; см. 185 и замѣтку Роулинсона. См. Smith's, ‹Dic. of the Bible», s. v. «firmament». ‹Eisenmenger›, part I, p. 408.

[2]) Eyre, ‹Australia». vol. II, p. 367.

[3]) Schoolcraft, ‹Ind. Tribes», part IV, p. 240 (cp. part V, p. 403); Morgan, ‹Iroquois›, p. 176; Sproat, ‹Savage Life›, p. 209.

[4]) D'Orbigny, l'Homme Américain, vol. II, pp. 319, 328; см. Martius, vol. I, p. 485 (Jumanas).

лѣсистыхъ равнинахъ, гдѣ солнце свѣтитъ въ то время, когда на землѣ ночь. Отсюда мексиканская поговорка, что солнце уходитъ вечеромъ свѣтить умершимъ [1]). Какого рода представленія о небѣ жили въ умахъ арійскихъ поэтовъ, всего лучше можетъ показать слѣдующій гимнъ изъ Ригъ-Веды:

„Where there is eternal light, in the world where the sun is placed,
in that immortal imperishable world place me, O Soma!
Where king Vaivasvata reigns, where the secret place of heaven is,
where these mighty waters are, there make me immortal!
Where life is free, in the third heaven of heavens, where the worlds
are radiant, there make me immortal!
Where wishes and desires are, where the place of the bright sun is,
where there is freedom and delight, there make me immortal!
Where there is happiness and delight, where joy and pleasure reside, where the desires of our desire are attained, there make
me immortal! [2]).

Въ такихъ-то яркихъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ неясныхъ чертахъ поэтическаго оботготворенія природы, или въ космическихъ схемахъ древней астрономіи, съ ихъ необъятными сіяющими небесными чертогами, или въ восторженныхъ мистическихъ видѣніяхъ, или болѣе спокойныхъ теологическихъ ученіяхъ о будущей жизни,—можно прослѣдить описанія мѣстъ успокоенія блаженныхъ душъ на небѣ у брахмановъ, буддистовъ, парсовъ, позднѣйшихъ евреевъ, мусульманъ и пр.

Такъ какъ я не имѣю намѣреніемъ изложенія религіозныхъ системъ, а хочу лишь прослѣдить то отношеніе, которое существуетъ между религіями дикарей и образованныхъ народовъ, то приведенныхъ фактовъ будетъ достаточно для выясненія общаго хода человѣческихъ воззрѣній на мѣстожительство отшедшихъ душъ. Какъ бы мы ни желали видѣть въ этихъ разнообразныхъ локализаціяхъ понятія, унаслѣдованныя или перешедшія отъ одного народа къ другому въ сложномъ движеніи теологической исторіи, но уже изъ самаго бѣглаго обзора ихъ слѣдуетъ, что они никакъ не могли быть порождены какой-нибудь одной религіей, усвоенной древними или первобытными людьми. Слѣды самостоятельной выработки этихъ понятій ясно высказываются въ разнообразіи мѣстъ, назначаемыхъ для жизни душъ: на землѣ между людьми, на землѣ въ какой-либо отдаленной странѣ, подъ землею, выше или за предѣлами неба. Правда, въ различныхъ странахъ встрѣчаются сходныя представленія этого рода, но это сходство, вѣроятно, въ значительной степени обязано своимъ происхожденіемъ самостоятельному воспроизведенію одной и той же, въ сущности, крайне естественной мысли. Эта независимость также возможна, какъ и независимость того вымысла, который, сводя эти представленія къ вѣчно повторяющемуся въ нихъ солнечному миѳу, относитъ страну смерти въ страну Вечера или Ночи, а входъ въ эту область къ вратамъ солнечнаго Заката. Поэтамъ-варварамъ самыхъ отдаленныхъ странъ, вѣроятно, достаточно было взглянуть на западъ, чтобы прочесть тамъ ту же повѣсть о жизни и смерти и примѣнить ее къ человѣку. Если, однако, ближе присмотрѣться къ различнымъ стадіямъ умственной исторіи человѣка, къ которымъ относятся эти теоріи будущей жизни, оказывается, что понятія о мѣстожительствѣ отшедшихъ душъ въ трехъ главнѣйшихъ областяхъ, Землѣ, Аидѣ и Небѣ, не были распредѣлены однообразно. Во-первыхъ, ученіе о пребываніи душъ на землѣ составляетъ обширную и глубокую принадлежность дикой культуры, но уже вырождается въ періодѣ варварства и является только въ видѣ слабаго переживанія въ средніе вѣка. Во-вторыхъ, ученіе о подземномъ Аидѣ занимаетъ не только важное мѣсто въ вѣрованіяхъ дикарей, но и крѣпко держится въ болѣе развитыхъ религіяхъ; здѣсь, однако, этотъ подземный міръ все болѣе и болѣе утрачиваетъ значеніе обители мертвыхъ, и разсматривается скорѣе какъ печальная область чистилища и ада. Наконецъ, ученіе о Небѣ, лежащемъ надъ видимымъ сводомъ, или въ высшихъ воздушныхъ сферахъ, встрѣчается у дикарей, повидимому, менѣе часто, чѣмъ первыя два ученія, но вліяніе его замѣтно не менѣе значительно въ воззрѣніяхъ новѣйшихъ народовъ. Первоначально эти теоріи локализаціи понимались, какъ кажется, въ самомъ буквальномъ смыслѣ; и хотя теперь, подъ вліяніемъ естественныхъ наукъ, многое изъ того, что̀ считалось прежде вполнѣ реальной философіей, стало фантазіей или метафорой, тѣмъ не менѣе, новые пріемы объясненія все еще находятъ трудный доступъ туда, гдѣ знаніе стоитъ на низкомъ

[1]) J. G. Müller, pag. 403; Brasseur, Mexique, vol. III, p. 496; Kingsborough, «Mexico», Cod. Letellier, fol. 20.

[2]) Max Müller, «Chips», vol. I, p. 46; Roth въ «Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Ges.». vol. IV, p. 427.

«Тамъ, гдѣ царствуетъ вѣчный свѣтъ, въ тотъ міръ, гдѣ помѣщается солнце, въ
тотъ безсмертный непреходящій міръ посели меня, о Сома!
Тамъ, гдѣ властвуетъ царь Вайвасвата, тамъ, гдѣ лежитъ тайная обитель неба,
гдѣ находятся могучія воды, тамъ сдѣлай меня безсмертнымъ!
Тамъ, гдѣ жизнь свободна, на третьемъ небѣ небесъ, гдѣ міры полны блеска,
тамъ сдѣлай меня безсмертнымъ!
Тамъ, гдѣ цѣль всѣхъ стремленій и желаній, гдѣ обитель свѣтлаго солнца, гдѣ
царствуетъ свобода и наслажденіе, тамъ сдѣлай меня безсмертнымъ!
Тамъ, гдѣ счастье и наслажденіе, радость и веселье, гдѣ достигаются желанія
нашихъ желаній, тамъ сдѣлай меня безсмертнымъ!

уровнѣ. Потому, даже въ современной Европѣ грубая космологія низшихъ расъ все еще распространена въ значительныхъ размѣрахъ.

Обращаясь теперь къ описанію состоянія отшедшихъ душъ въ этихъ новыхъ жилищахъ ихъ, мы должны разсмотрѣть прежде всего тѣ опредѣленія будущей жизни, которыя господствуютъ въ религіяхъ человѣчества. Въ ученіяхъ объ этомъ предметѣ встрѣчается много общихъ чертъ вслѣдствіе того, что установившіяся понятія переносились изъ одной страны въ другую, но вмѣстѣ съ тѣмъ встрѣчается много и такого сходства, которое не можетъ быть объяснено такой передачей. Съ другой стороны, въ нихъ замѣчаются различія, обязанныя своимъ происхожденіемъ мѣстному колориту и мѣстнымъ условіямъ, и, наконецъ, такія различія, которыя не могутъ быть объяснены и съ этой точки зрѣнія. Главнѣйшія причины этого сходства и различія лежатъ, повидимому, гораздо глубже, именно, въ самомъ происхожденіи и внутреннемъ смыслѣ этихъ ученій. Частности описанія будущей жизни, какъ у дикарей, такъ и у болѣе высокихъ расъ, вовсе не представляютъ разнородной массы произвольныхъ вымысловъ. При классифицированіи, онѣ естественно располагаются около основныхъ идей въ группы, совпаденія которыхъ между собой указываютъ на опредѣленный ходъ развитія этихъ понятій. Между образами, въ которыхъ человѣчество рисуетъ себѣ будущую жизнь, слѣдуетъ отличать въ особенности два главнѣйшихъ представленія. Одно изъ нихъ изображаетъ будущую жизнь, какъ отраженіе настоящей: въ новомъ мірѣ, или фантастически прекрасномъ, или призрачно-туманномъ, человѣкъ удерживаетъ земную форму и условія прежняго существованія, живетъ между земными друзьями, владѣетъ своей земной собственностью и занимается обычными земными дѣлами. По другому представленію, будущая жизнь есть вознагражденіе за настоящую, и удѣлъ человѣка является тамъ послѣдствіемъ, или, лучше сказать, наградой или наказаніемъ его земной жизни. Первую изъ этихъ идей можно назвать (вмѣстѣ съ капитаномъ Бертономъ) „теоріей продолженія существованія", а вторую, противопоставляя ее первой, „теоріей возмездія". Оба эти ученія, взятыя порознь или вмѣстѣ, даютъ ключъ ко всему вопросу: группируя типичные примѣры по этимъ двумъ категоріямъ, мы получимъ возможность обозрѣть систематически наиболѣе характеристическія представленія человѣка о его загробной жизни.

Къ ученію о продолженіи существованія относится преимущественно воззрѣніе дикарей на страну духовъ, какъ на призрачную область, куда такъ часто души живыхъ отправляются для посѣщенія душъ умершихъ. Тамъ душа умершаго карена, съ помощью душъ его топора и серпа строитъ себѣ домъ и срѣзываетъ рисъ; тѣнь алгонкинскаго охотника охотится за душами бобра и лося, скользя по душѣ снѣга на душѣ лыжъ; закутанный въ шубу камчадалъ ѣздитъ въ саняхъ на собакахъ; зулусъ доитъ свою корову и загоняетъ скотину въ крааль; южно-американскія племена живутъ такими, какими оставили свѣтъ, т.-е. здоровыми или больными, цѣлыми или изувѣченными, притомъ ведутъ совершенно тотъ же образъ жизни, какъ и на землѣ, и даже имѣютъ при себѣ женъ, хотя, по мнѣнію арауканцевъ, у нихъ больше не бываетъ дѣтей, такъ какъ они—только души [1]). Страна духовъ есть страна сновъ по ея туманнымъ невещественнымъ образамъ, для которыхъ однако, всѣ формы даются матеріальной дѣйствительностью; она страна сновъ и по живой идеализаціи болѣе спокойныхъ думъ и чувствованій реальной жизни.

„There was a time when meadow, grove, and stream,
The earth, and every common sight,
To me did seeem
Apparell'd in celestial light,
The glory and the freshness of a dream" [2]).

На этомъ же основаніи могаукскій индѣецъ описываетъ прекрасныя райскія страны такъ, какъ онъ видѣлъ ихъ во снѣ. Тѣнь оджибвея идетъ по широкой торной дорогѣ, ведущей на западъ, переходитъ черезъ быстрые и глубокіе потоки и, достигнувъ, наконецъ, страны, изобилующей дичью и всѣмъ, что нужно индѣйцу, присоединяется къ своимъ родственникамъ въ ихъ обширномъ жилищѣ [3]). На южномъ материкѣ, боливійскій юракаресъ отправляется въ будущую жизнь, гдѣ будетъ вдоволь охотиться, а лѣсныя племена Бразиліи находятъ тамъ роскошные лѣса, полные калебасовыхъ деревьевъ и дичи, и ведутъ счастливую жизнь въ обществѣ своихъ близкихъ [4]). Гренландцы надѣются, что ихъ души— блѣдные, нѣжные, безтѣлесные образы, неуловимые для живого человѣка—будутъ вести на томъ свѣтѣ нескончаемую и болѣе счастливую жизнь. Лучшій міръ этотъ лежитъ, всего вѣроятнѣе, на

[1]) Cross, «Karens», l. c. pp. 309, 313; Le Jeune въ «Rel. des Jes.», 1634 p. 16; Steller, «Kamtschatka», p. 272; Callaway, «Zulu Tales», vol. I, p. 316; Klemm, «Cultur-Gesch.», vol. II, pp. 310, 315; J. G. Müller, «Amer. Urrel.» pp. 139, 286.

[2]) «То было время, когда луга, рощи и ручьи, земля и все, что я ни видѣлъ, казались мнѣ озаренными небеснымъ свѣтомъ, прелестью и свѣжестью сновидѣнія».

[3]) Bastian, «Psychologie», p. 224; Schoolcraft, «Indian Tribes», part II, p. 135.

[4]) D'Orbigny, «L'Homme Américain», vol. I, p. 364; Spix und Martius, «Brasilien», vol. I, p. 383; De Laet, Novus Orbis, XV, 2.

небѣ, куда души взбираются по радугѣ, и гдѣ онѣ раскидываютъ шатры вокругъ большого озера, полнаго рыбъ и птицъ. Когда это озеро надъ небомъ переполняется, на землѣ бываетъ дождь; если же его берега прорвутся, будетъ второй потопъ. Но такъ какъ это племя добывало всѣ средства къ существованію изъ глубины моря, то оно было также склонно предполагать страну Торнгарсука подъ моремъ или подъ землею; входомъ туда служатъ глубокія пещеры въ скалахъ. Тамъ вѣчное лѣто, всегда чудный солнечный свѣтъ и отсутствіе ночи; вкусная вода, изобиліе птицъ и рыбъ; тюлени и сѣверные олени ловятся безъ всякаго труда, или даже прямо варятся въ огромномъ котлѣ [1]). Въ области Кимбунда, на юго-западѣ Африки, души живутъ въ „Калунгѣ“, мірѣ, гдѣ бываетъ день, когда на землѣ ночь; пищи и питья тамъ въ изобиліи, душамъ прислуживаютъ женщины, развлеченіемъ служитъ охота и танцы, и вообще загробная жизнь является тамъ прикрашеннымъ подобіемъ настоящей [2]). Если сравнить эти картины будущей жизни съ тѣми, въ которыхъ выразились стремленія болѣе образованныхъ народовъ, то между ними будетъ, конечно, разница въ деталяхъ, но сущность остается одна и та же — идеализація земного благосостоянія. Идеалъ скандинава обрисованъ немногими широкими штрихами, представляющими его живущимъ въ Валгаллѣ, откуда онъ и несмѣтное число другихъ воиновъ каждое утро въ боевомъ порядкѣ выѣзжаютъ на равнину Одина и бьются другъ съ другомъ, пока жребій не намѣтитъ жертвъ, какъ и въ земныхъ сраженіяхъ; когда наступаетъ обѣденное время, побѣдители и побѣжденные садятся на коней и возвращаются домой ѣсть вѣчнаго кабана и пить медъ и пиво съ Эзиромъ [3]). Чтобы понять воззрѣнія мусульманина, достаточно прочитать двѣ главы изъ Корана, въ которыхъ пророкъ описываетъ блаженство правовѣрныхъ въ райскихъ садахъ. Они возлежатъ здѣсь на ложахъ изъ золота и драгоцѣнныхъ камней; вѣчно-молодыя дѣти подносятъ имъ чаши съ неопьяняющими напитками; они живутъ между лотосами безъ шиповъ и бананами, увѣшанными фруктами вплоть до земли, питаются любимыми плодами и кушаньями изъ самыхъ рѣдкихъ птицъ; ихъ окружаютъ гуріи съ чудными черными глазами, подобными жемчужинамъ въ раковинахъ; тамъ нѣтъ праздныхъ легкомысленныхъ разговоровъ, и только раздаются слова: „миръ, миръ“.

„They who fear the judgment of God shall have two gardens.
Which of the benefits of God will ye deny?

[1]) Cranz, «Grönland», p. 258.
[2]) Magyar, «Süd-Afrika», p. 336.
[3]) Edda: «Gylfaginning».

Adorned with groves.
Which of the benefits of God will ye deny?
In each of them shall spring two fountains.
Which of the benefits of God will ye deny?
In each of them shall grow two kinds of fruits.
Which fo the benefits of God will ye deny?
They shall lie on carpets brocaded with silk and embroidered with gold; the fruits of the two gardens shall be near, easy to pluck.
Which of the benefits of God will ye deny?
There shall be young virgins with modest, looks, unprofaned by man or jinn.
Which of the benefits of God will ye deny?
They are like jacinth and coral.
Which of the benefits of God will ye deny?
What is the recompense of good, if not good?
Whi·h of the benefits of God will ye deny?“ etc. [1]).

Съ этими описаніями рая, представляющими идеализацію земной жизни, интересно сравнить описанія, до которыхъ, очевидно, коснулась рука жреческой касты, изображающая небо на свой ладъ. Мы какъ будто видимъ передъ собой еврейскихъ раввиновъ, излагающихъ свои воззрѣнія о высшихъ училищахъ на небѣ, гдѣ Рабби Симеонъ-бенъ-Іохай и великій Рабби Эліэзеръ учатъ Закону и Талмуду, какъ они учили здѣсь на землѣ; гдѣ законники и учителя занимаются старыми тяжелыми диспутами съ сбивчивыми вопросами и туманными отвѣтами, ко-

[1]) «Koran», ch. LX. LXI.
«Тѣ, которые боятся божьяго суда, наслѣдуютъ два сада.
Отъ которой изъ благостей божьихъ вы отречетесь?
Оба сада будутъ украшены бесѣдками.
Отъ которой изъ благостей божьихъ вы отречетесь?
Въ каждомъ саду будутъ бить два фонтана.
Отъ которой изъ благостей божьихъ вы отречетесь?
Въ каждомъ изъ нихъ будетъ рости два рода плодовъ.
Отъ которой изъ благостей божьихъ вы отречетесь?
Они будутъ покоиться на коврахъ, вышитыхъ шелками и золотомъ; плоды обоихъ садовъ будутъ близко отъ нихъ, и ихъ легко будетъ срывать.
Отъ которой изъ благостей божьихъ вы отречетесь?
Тамъ будутъ молодыя дѣвы съ скромными взглядами, неоскверненныя мужчиной или джинномъ.
Отъ которой изъ благостей божьихъ вы отречетесь?
Онѣ будутъ подобны гіацинтамъ и ĸоралламъ.
Отъ которой изъ благостей божьихъ вы отречетесь?
Что можетъ быть наградой добродѣтели, какъ не добро?
Отъ которой изъ благостей божьихъ вы отречетесь?

торые нравились имъ такъ на землѣ [1]). Не менѣе поучительно отражаются въ буддистскомъ небѣ понятія создавшихъ его аскетовъ. Подобно тому, какъ для ихъ сознанія чувственныя радости казались блѣдными и презрѣнными въ сравненіи съ мистическими духовными наслажденіями, которыя, постоянно возрастая, заставляли разумъ угасать и переходить въ экстазъ, такъ и надъ небесами, дающими милліоны лѣтъ чисто-божественнаго счастья, они помѣстили еще ряды другихъ небесъ, въ которыхъ сперва исчезаютъ чувственныя радости и печали, замѣняясь духовными наслажденіями; затѣмъ, на болѣе высокой ступени, уничтожается даже всякая тѣлесная форма, и, наконецъ, за предѣлами послѣдняго неба, „не содержащаго ни сознательности, ни безсознательности", слѣдуетъ Нирвана, гдѣ экстазъ переходитъ въ небытіе [2]).

Но ученіе о продолженіи существованія души имѣетъ и другую, болѣе мрачную сторону. Сюда относятся тѣ представленія о мѣстопребываніи умершихъ, которыя рисуютъ эти области не столько какъ царство сновъ, сколько какъ царство призраковъ. Міръ тѣней, особенно если онъ помѣщался въ подземныхъ пространствахъ, всегда являлся для обитателей „бѣлаго свѣта", какъ русскіе называютъ міръ живыхъ, темнымъ печальнымъ мѣстомъ. По одному изъ описаній, у гуроновъ есть повѣрье, что загробный міръ, съ его охотой и рыбной ловлей, съ его превосходными томагауками, одеждами и ожерельями, походитъ на земной, но души стонутъ и плачутъ тамъ день и ночь [3]). Также и Миктланъ, подземное царство тѣней, которое ожидаетъ всѣхъ вообще мексиканцевъ, знатныхъ и убогихъ, и куда они нисходятъ послѣ естественной смерти, было мѣстомъ, на которое они смотрѣли съ покорностью, но едва ли съ отрадой. При похоронахъ, лицамъ, окружающимъ покойника, запрещалось слишкомъ оплакивать его, а покойнику внушалось, что онъ уже кончилъ со страданіями и трудами здѣшней жизни, проходящей такъ же скоро, какъ удовольствіе погрѣться на солнцѣ, и что ему не слѣдуетъ ни заботиться о своихъ близкихъ, ни желать возврата къ нимъ, такъ какъ теперь онъ ушелъ уже навсегда; въ утѣшеніе ему прибавлялось далѣе, что и они также покончатъ съ трудами жизни и отправятся туда, куда отправился онъ [4]). Между басутами, которые всѣ вообще вѣрятъ

[1]) Eisenmenger, «Entdecktes Judenthum», part I, p. 7.
[2]) Hardy, «Manual of Buddhism», pp. 5, 24; Köppen, «Rel. des Buddha», vol. I, p. 235, etc.
[3]) Brebeuf въ «Rel. des Jésuites», 1636, p. 105.
[4]) Sahagun, «Hist. de Nueva Espana», b. III, append. ch. I, въ Kingsborough, vol. VII; Brasseur, vol. III, p. 571.

въ будущую жизнь въ Аидѣ, одни воображаютъ себѣ это подземное царство въ видѣ вѣчно зеленыхъ долинъ, со стадами пестраго безрогаго скота, которое было во владѣніи умершаго; а другіе, и притомъ большинство, думаютъ, что тѣни бродятъ спокойно и молча, не ощущая ни радостей, ни печалей. О нравственномъ возмездіи здѣсь нѣтъ и рѣчи [1]). Аидъ для обитателей западной Африки, судя по описанію капитана Бёртона, не кажется исполненнымъ восторговъ раемъ: „про древнихъ египтянъ разсказываютъ, что они жили скорѣе въ подземномъ мірѣ, чѣмъ на берегахъ Нила. Дагомейцы утверждаютъ, что земля есть лишь временное жилище человѣка, истинное же отечество его въ будущемъ свѣтѣ, куда, однако, никто не идетъ по доброй волѣ. Наградъ и наказаній на томъ свѣтѣ они не признаютъ: король тамъ остается королемъ, а невольникъ вѣчнымъ невольникомъ. Ку-то-менъ, или царство мертвыхъ, иной, но не лучшій міръ дагомейцевъ, представляетъ страну призраковъ, тѣней, которые, подобно духамъ XIX-го столѣтія въ Европѣ, ведутъ совершенно покойную жизнь, за исключеніемъ случаевъ, когда ихъ призываютъ чрезъ посредство медіумовъ въ гостиныя живыхъ людей". Столько же безотрадно смотрятъ на будущую жизнь сосѣди дагомейцевъ, іорубы; это выражается у нихъ въ поговоркѣ, что „уголокъ здѣшняго міра лучше уголка въ мірѣ духовъ" [2]). Финны, боявшіеся духовъ умершихъ людей, какъ злыхъ и вредныхъ существъ, думали, что они остаются съ тѣлами въ могилахъ, или—что́ Кастрѐнъ считаетъ позднѣйшимъ воззрѣніемъ—помѣщали ихъ въ подземную Туонелу. Туонела была похожа на надземный міръ; въ ней также свѣтило солнце, не было недостатка въ землѣ и водѣ, лѣсахъ и поляхъ, пашняхъ и лугахъ; тамъ водились медвѣди и волки, змѣи и щуки; но всѣ предметы были безобразнаго и страшнаго вида: лѣса были темны и кишѣли дикими звѣрями, вода была черная, на поляхъ вмѣсто хлѣба родились зачатки змѣиныхъ зубовъ, и, чтобы мертвые не вырвались оттуда, ихъ сторожилъ угрюмый безжалостный Туони, его злая жена и сынъ, съ крючковатыми пальцами и съ желѣзными когтями [3]). Едва ли менѣе мрачными красками рисуетъ классическій міръ темное подземное царство, въ которомъ тѣни умершихъ должны присоединяться къ многимъ, отшедшимъ прежде нихъ (ἐς πλεόνων ἱκέσθαι; penetrare ad plures; andare tra i più). Свирѣпый римскій Оркусъ держитъ блѣд-

[1]) Casalis, «Basutos», pp. 247, 254.
[2]) Burton, «Dahome», vol. II, p. 156; «Tr. Eth. Soc.», vol. III, p. 403; «Wit a Wisdom from W. Afr.», pp. 280, 449; см. J. G. Müller, p. 140.
[3]) Castrén, «Finn. Myth.», p. 126; Kalewala, Rune XV, XVI, XLV etc. Meiners, vol. II, p. 780.

ныя души, не щадя ни добрыхъ, ни злыхъ. Мрачна у грековъ страна Аида, темная обитель óбразовъ умершихъ людей, гдѣ тѣни, сохраняя свои земныя черты и предсмертныя раны, живутъ неслышно скользящими, тихо шепчущими толпами лишь призракомъ настоящей жизни. Подобно дикарю-охотнику на его призрачныхъ равнинахъ, великій Оріонъ, по прежнему вооруженный мѣдной палицей, продолжаетъ охотиться на лугахъ, усѣянныхъ лиліями, за быстрыми звѣрями, которыхъ онъ убивалъ нѣкогда въ уединенныхъ горахъ. Подобно современному грубому африканцу, быстроногій Ахиллъ презираетъ такую блѣдную, тощую, призрачную жизнь; онъ согласился бы скорѣе служить на землѣ простому смертному, чѣмъ быть властителемъ надъ всѣми умершими.

„Truly, oxen and goodly sheep may be taken for booty,
Tripods, too may de bought, and the yellow beauty of horses;
But from the fence of the teeth when once the soul is departed,
Never cometh it back, regained by plunder or purchase" [1]).

Гдѣ и что такое былъ Шеоль, мѣстопребываніе умершихъ у древнихъ евреевъ? Хотя представленіе о немъ тѣсно связано съ представленіемъ о темномъ, тихомъ, неизбѣжномъ могильномъ склепѣ, что оба понятія у евреевъ въ поэтической формѣ слиты вмѣстѣ, тѣмъ не менѣе, Шеоль не представляетъ общаго термина для обозначенія мѣстъ погребенія. Народы съ установившимися представленіями о подземномъ жилищѣ отшедшихъ душъ и съ установившейся соотвѣтственной терминологіей, естественно пользовались послѣднею при переводѣ библейскаго слова Шеоль. Такъ, въ греческой Библіи Семидесяти Толковниковъ Шеоль названъ Hades; у коптскихъ переводчиковъ онъ переданъ наслѣдованнымъ издавна отъ египтянъ словомъ Аменти, а Вульгата переводитъ его словомъ Infernus, преисподняя. Готъ Ульфила замѣняетъ адъ Новаго Завѣта словомъ Halja, которое, въ древне-германскомъ смыслѣ, обозначаетъ печальное, сумрачное подземное жилище мертвыхъ; соотвѣтствующее же ему слово Hell, въ своемъ прежнемъ значеніи, точно передаетъ въ англійскомъ переводѣ Ветхаго и Новаго Завѣта слова Шеоль и Аидъ; впрочемъ, необразованнаго человѣка это слово, вслѣдствіе употребленія его также въ значеніи геэнны, мѣста мученій, можетъ ввести въ заблужденіе. Такъ какъ древніе еврейскіе историки и пророки не выставляли руководящими началами земной

[1]) Homer. Il. IX, 405; Odyss. XI, 218, 475; Virg. Aen. VI, 243, etc. etc.
«Правда, можно забирать въ добычу быковъ и жирныхъ овецъ,
Покупать треножники и красивыхъ золотистыхъ лошадей;
Но если разъ душа вылетѣла изъ-за ограды зубовъ,
Ее нельзя воротить ни силой, ни золотомъ».

жизни человѣка ни надежды на вѣчное блаженство, ни страха вѣчныхъ мученій, то они лишь неясно очертили ученіе о будущей жизни; но, тѣмъ не менѣе, мысли, высказанныя ими мимоходомъ, вполнѣ оправдываютъ переводчиковъ, передающихъ Шеоль словомъ Аидъ. Шеоль есть особое мѣсто, куда отправляются умершіе къ своимъ предкамъ: „И Исаакъ испустилъ духъ, и умеръ, и отправился къ своему народу . . . . и его сыновья Исавъ и Іаковъ погребли его". Авраамъ, хотя и не былъ похороненъ въ странѣ предковъ, также „отправился къ своему народу"; Іаковъ, конечно, не имѣлъ въ виду завѣщать, чтобы его тѣло было похоронено подлѣ тѣла Іосифа, растерзаннаго въ пустынѣ дикими звѣрями, когда онъ говорилъ: „Я пойду къ моему сыну, тоскующему въ Шеолѣ" („εἰς ᾅδου" у LXX, „èpeset èamenti" въ коптскомъ переводѣ, „in infernum" въ Вульгатѣ). Шеоль въ буквальномъ смыслѣ означаетъ углубленіе въ пещерѣ, но лежащее не поверхностно въ землѣ, какъ могила, а подземную обитель страшной глубины: „что̀ выше неба, что̀ глубже Шеоля?" „Снидутъ ли они въ Шеоль, рука моя достанетъ ихъ; взойдутъ ли они на небо, я сведу ихъ внизъ". Сюда отправляются евреи и язычники: „Есть ли живой человѣкъ, который не увидалъ бы смерти? можетъ ли онъ освободить свою душу отъ руки Шеоля?" Ассуръ и весь его народъ, Эламъ съ его полчищами, и всѣ павшіе властители изъ необрѣзанныхъ находятся здѣсь. Великій царь Вавилона долженъ сойти въ Шеоль:—

„Sheol from beneath is moved because of thee, to meet thee at thy coming:
He rouseth for thee the mighty dead, all the great chiefs of the earth;
He maketh to rise up from their thrones, all the kings of the nations.
All of them shall accost thee, and shall say unto thee:
Art thou, even thou too, become weak as we? Art thou made like unto us?" [1]).

„Тѣни умершихъ, пребывающія въ Шеолѣ, не любятъ, чтобы ихъ покой нарушался вызывателями умершихъ: „И Самуилъ сказалъ Саулу: зачѣмъ нарушилъ ты мой покой, призвавъ меня?" Однакожъ, этотъ покой не безъ горечи сравнивается съ жизнью на землѣ: „Все, что̀ ни придется тебѣ дѣлать, дѣлай по мѣрѣ силъ, потому что въ Шеолѣ, куда ты пой-

[1]) «Преисподній Шеоль взволновался ради тебя, чтобы встрѣтить твой приходъ:
Онъ поднялъ для тебя могучихъ мертвецовъ, всѣхъ великихъ владыкъ земли;
Онъ заставилъ встать съ своихъ престоловъ царей всѣхъ народовъ.
Всѣ они встрѣтятъ тебя и скажутъ тебѣ:
Ужели и ты, и ты также, сталъ слабъ, какъ мы? Ужели и ты сталъ подобенъ намъ?»

*

дешь, нѣтъ ни работы, ни искусства, ни знанія, ни мудрости" [1]). Подобныя представленія о жизни тѣней подъ землею не исчезли и тогда, когда въ болѣе поздній періодъ у евреевъ произошелъ коренной переворотъ въ вѣрованіяхъ по этому предмету, когда прежнія ученія о призрачномъ продолженіи жизни уступили мѣсто ученію о воскресеніи и возмездіи. Древнія представленія проникли даже въ католическую легенду, выразившись здѣсь картинами въ родѣ Limbus Patrum . . . .

Теорія будущей жизни, какъ возмездія, обнимаетъ собою вѣрованія въ различныя степени будущаго блаженства въ различныхъ областяхъ загробнаго міра, соотвѣтственно заслугамъ въ земной жизни. Эта теорія возмездія, какъ мы уже видѣли, далеко не принадлежитъ всему человѣчеству: многія расы, принимая переживаніе тѣла духомъ, вовсе не ставятъ въ зависимость судьбу этого духа отъ поступковъ человѣка при жизни. Поэтому ученіе о возмездіи едва ли можетъ входить въ составъ первобытнаго ученія о будущей жизни. Наоборотъ, если мы примемъ, что первобытный человѣкъ на низшей степени культуры сначала пришелъ къ сознанію, что душа переживаетъ тѣло, и что уже затѣмъ нѣкоторыя, но никакъ не всѣ, расы сдѣлали шагъ впередъ, признавъ необходимость возмездія за поступки земной жизни, то мы придемъ къ предположенію, которое, сколько мнѣ извѣстно, не расходится съ фактами [2]). Однако, уже у высшихъ дикарей связь между земной жизнью человѣка и блаженствомъ или муками за гробомъ часто является опредѣленнымъ теологическимъ ученіемъ, и отсюда это понятіе идетъ непрерывно черезъ религіи варваровъ до позднѣйшихъ вѣрованій. Впрочемъ, мотивы наградъ и наказаній въ различныхъ религіяхъ міра до такой степени различны, что они могутъ отличаться даже въ сферѣ вѣрованій, составляющихъ одну и ту же религію. Результатъ оказывается опредѣленнѣе причины, цѣль опредѣленнѣе средствъ. Люди, одинаково ожидающіе неземного блаженства въ загробномъ мірѣ, надѣются достичь этой счастливой страны такими различными путями, что дорога, ведущая одинъ народъ къ вѣчному блаженству, должна казаться

[1]) Быт. XXXV, 29; XXV, 8; XXXVII, 35; Іова XI, 8; Амоса IX, 2; Псал. LXXXIX, 48; Іезек. XXXI, XXXII; Исаіи XIV, 9; XXXVIII, 10—18; 1 Сам. XXVIII, 15; Экклез. IX, 10. См. Alger, «Critical History of the Doctrine of a Future Life, ch. VIII; F. W. Farrar въ Smith's ‹Dic. of the Bible›, art. ‹hell».

[2]) Ученіе объ извращеніи земного состоянія, существующее въ Камчаткѣ, по которому богатый дѣлается на томъ свѣтѣ бѣднымъ, и наоборотъ (Steller, pp. 269—272), слишкомъ исключительно среди ученій дикарей, чтобы его можно было обобщить. См. Steinhauser, ‹Rel. des Negers›, l. c., p. 135. У іолофовъ есть поговорка: «Сильнѣйшій въ этомъ мірѣ будетъ ниже всѣхъ въ будущемъ» (Burton, «Wit and Wisdom», p. 28).

другому путемъ, ведущимъ въ самую глубину ада. Обращаясь теперь къ качествамъ, которыми опредѣляются у дикарей и варваровъ блаженство или муки въ будущей жизни, мы можемъ указать съ нѣкоторой опредѣленностью на превосходство вообще, мужество, общественное положеніе и религіозный санъ. Впрочемъ, въ общемъ смыслѣ, въ религіяхъ низшихъ ступеней культуры (за исключеніемъ случаевъ, гдѣ на вѣрованія вліяли болѣе развитыя религіи) судьба человѣка послѣ смерти, повидимому, не опредѣляется заслуженной имъ наградой или наказаніемъ за его нравственное поведеніе въ жизни. Различіе между будущимъ состояніемъ разныхъ разрядовъ души принадлежитъ скорѣе промежуточной теоріи между древнѣйшимъ ученіемъ о продолженіи земного существованія и новѣйшимъ ученіемъ о возмездіи. Представленіе о сходствѣ будущей жизни съ настоящей повело, повидимому, къ мысли, что все, что даетъ довольство и почести здѣсь, будетъ давать ихъ и тамъ; такимъ образомъ земная обстановка со всѣми ея контрастами переносится въ измѣненный загробный міръ. Такимъ образомъ, положеніе послѣ смерти является скорѣе результатомъ его положенія при жизни, чѣмъ вознагражденіемъ или возмездіемъ за него. Сравненіе обоихъ великихъ ученій, какъ представителей низшей и высшей культуры, можетъ оправдать до извѣстной степени попытку доказать ихъ послѣдовательность въ исторіи, подтверждая взглядъ, что, съ помощью такой промежуточной стадіи, ученіе о загробномъ существованіи развилось въ ученіе о будущей наградѣ и наказаніи — переходъ, который, по важности своего значенія для человѣческой жизни, едва ли имѣетъ равный себѣ моментъ въ исторіи религіи.

Значеніе, какое имѣетъ для будущей жизни у дикарей общественное положеніе на землѣ, выясняетъ этотъ переходъ крайне рельефно. Простой переходъ изъ одной жизни въ другую оставляетъ предводителя предводителемъ, раба рабомъ, и такое естественное ученіе весьма распространено. Но въ нѣкоторыхъ случаяхъ кастовыя различія на землѣ достигаютъ крайнихъ предѣловъ при переходѣ въ другую жизнь. Воздушный рай, Райати, съ его благоухающими и вѣчно свѣжими цвѣтами, легіонами юношей и дѣвъ совершеннѣйшей красоты, роскошными праздниками и увеселеніями, существовалъ лишь для привилегированнаго класса арейоевъ и вождей, которые могли достаточно жертвовать жрецамъ, но никакъ не для простого народа. Это понятіе достигло своего высшаго развитія на островахъ Тонга, гдѣ аристократическія души переходятъ на райскій островъ Болоту съ земнымъ саномъ и положеніемъ, тогда какъ души плебеевъ, если еще только онѣ существовали,

умираютъ вмѣстѣ съ плебейскимъ тѣломъ, въ которомъ онѣ жили [1]). Но, въ высшихъ религіяхъ, переходъ ученія о предложеніи существованія въ ученіе о возмездіи совершился съ удивительной полнотой. Анекдотъ о дамѣ высшаго круга, которая подкрѣпляла свои виды на будущее блаженство убѣжденіемъ, „что они два раза подумаютъ, прежде чѣмъ рѣшатся отказать особѣ моего званія", кажется шуткой для современнаго слушателя. Но, подобно многимъ другимъ современнымъ шуткамъ, это лишь архаизмъ, который на болѣе отдаленной ступени культуры не заключаетъ въ себѣ ничего смѣшного.

По словамъ Кранца, въ счастливую страну Торнгарсука, Великаго Духа, попадаютъ только тѣ гренландцы, которые были хорошими работниками на землѣ,—другихъ добродѣтелей у нихъ не признается,— то-есть, совершили великіе подвиги, поймали много китовъ и тюленей, вынесли много труда, погибли въ морѣ или умерли въ родахъ [2]). Такъ Шарльвуа говоритъ объ южныхъ индѣйцахъ, что права на загробную охоту въ вѣчно зеленѣющихъ равнинахъ даются, по ихъ понятіямъ, лишь тому, кто былъ хорошимъ охотникомъ и воиномъ на землѣ. Лёскарбо, говоря о вѣрованіи виргинскихъ индѣйцевъ, по которому добрые послѣ смерти будутъ покоиться, а злые мучиться, замѣчаетъ, что злыми они считаютъ своихъ враговъ, а добрыми самихъ себя, и что, такимъ образомъ, по ихъ мнѣнію, послѣ смерти они будутъ жить въ довольствѣ, особенно тѣ изъ нихъ, которые сражались за отечество и убивали своихъ враговъ [3]). Жанъ-дё-Лёри разсказываетъ, что, по повѣрьямъ грубаго бразильскаго племени Тупинамба, души тѣхъ, которые жили добродѣтельно, то-есть, мстили врагамъ и многихъ изъ нихъ съѣли, поселятся за большими горами и будутъ плясать въ роскошныхъ садахъ съ душами отцовъ, тогда какъ души изнѣженныхъ ничтожныхъ людей, которые не старались защищать отчизны, отправятся къ Эиньяну, Злому Духу, на вѣчныя мученія [4]). Еще болѣе характерно и, вѣроятно, еще болѣе первобытно, вѣрованіе караибовъ, что храбрые изъ ихъ народа отправятся послѣ смерти на счастливые острова, гдѣ растутъ дико самые лучшіе плоды, гдѣ они будутъ проводить время въ праздникахъ и пляскахъ, и гдѣ рабами будутъ имъ служить ихъ враги араваки;

[1]) Ellis, «Polyn. Res.», vol. I, pp. 245, 397; см. также Turner, «Polynesia», p. 237 (Samoans); Mariner. «Tonga Isl.», vol. II, p. 105.
[2]) Cranz, «Grönland», p. 259.
[3]) Clarlevoix, «Nouvelle France», vol. VI, p. 77; Lescarbot, «Hist. de la Nouv. France». Paris, 1619, p. 679.
[4]) Lery, «Hist. d'un voyage en Brésil», p. 234; Coreal, «Voy. aux Indes Occ.», vol. I, p. 224.

трусы же, боявшіеся войны, сдѣлаются рабами араваковъ и поселятся въ ихъ обширныхъ и безплодныхъ равнинахъ за горами [1]).

О судьбѣ воиновъ, павшихъ въ сраженіи, существуютъ два странно противорѣчащія другъ другу представленія. Мы уже прежде упоминали о глубоко укоренившемся повѣрьи, что душа человѣка, раненнаго или изуродованнаго при жизни, переноситъ его увѣчья на тотъ свѣтъ. Вѣроятно, подобными же представленіями, что при насильственной смерти душа уродуется вмѣстѣ съ тѣломъ, руководствуется племя Минтира на Малайскомъ полуостровѣ, которое, не вѣря ни въ награды, ни въ наказанія будущей жизни, тѣмъ не менѣе исключаетъ изъ счастливаго рая, „Острова Плодовъ" (Pulo Bua), души умершихъ кровавой смертью и поселяетъ ихъ въ „Красную страну" (Tana Mera), пустынномъ безплодномъ мѣстѣ, откуда онѣ должны приходить за пищей на счастливый островъ [2]). Въ Сѣверной Америкѣ гуроны думаютъ, что души убитыхъ на войнѣ держатся отдѣльными обществами, и что ни онѣ, ни души самоубійцъ не допускаются въ селенія духовъ своего племени. Здѣсь можетъ быть приведено еще одно повѣрье, приписываемое нѣкоторымъ калифорнскимъ индѣйцамъ, не столько какъ образчикъ первобытнаго естественнаго ученія, сколько для того, чтобы указать на тѣ заимствованія изъ христіанскаго ученія, которыя такъ часто лишаютъ эти свидѣтельства этнологическаго значенія. Они думаютъ, что Нипарайа, Великій Духъ, ненавидитъ войну и не хочетъ имѣть у себя въ раю воиновъ, но что его противникъ Вакъ, низвергнутый за возмущеніе въ большую пещеру, беретъ къ себѣ убитыхъ въ сраженіи воиновъ [3]). Съ другой стороны, для сознанія дикаря, мысли, что храбрость есть добродѣтель, битва и кровопролитіе — благороднѣйшая цѣль героя, до такой степени осязательны, что онѣ естественно порождаютъ въ немъ надежду на блаженство души, если тѣло было убито въ сраженіи. Такія ожиданія нисколько не были странны въ Сѣверной Америкѣ, напр., для того племени, которое воображало себѣ Великаго Духа бродящимъ при лунномъ свѣтѣ по своему острову на Верхнемъ Озерѣ, куда отправляются къ нему убитые воины, чтобы раздѣлить удовольствія охоты [4]). Никарагуанцы утверждали, что люди, умирающіе дома, отправляются въ преисподнюю, а убитые на войнѣ—идутъ на востокъ, гдѣ встаетъ солнце, служить богамъ. Это отчасти соотвѣтствуетъ трой-

[1]) Rochefort, «Iles Antilles», p. 430.
[2]) «Joun. Ind. Archip.», vol. I, p. 325.
[3]) Brebeuf въ «Rel. des Jes.» 1636, p. 104; см. также Meiners, vol. II, p. 769. J. G. Müller, pp. 89, 139.
[4]) Chateaubriand, «Voy. en Amérique» (Religion).

ственному различію въ судьбахъ будущей жизни у родственныхъ имъ ацтековъ. О Миктланѣ, общемъ Аидѣ всѣхъ умершихъ, и Тлалоканѣ, Земномъ Раѣ, достигаемомъ лишь путемъ особенныхъ насильственныхъ способовъ смерти, мы уже упоминали. Но души воиновъ, убитыхъ въ сраженіи, души плѣнниковъ, принесенныхъ въ жертву, и, наконецъ, души женщинъ, умершихъ въ родахъ, переносились въ небесныя равнины; здѣсь герои, смотря чрезъ отверстія въ щитахъ, пробитыя стрѣлами въ земныхъ сраженіяхъ, ожидаютъ солнечнаго восхода и привѣтствуютъ его криками и рукоплесканіями, а въ полдень матери встрѣчаютъ солнце съ музыкой и плясками и сопровождаютъ его на пути къ западу [1]). Такимъ образомъ, для древняго скандинава умереть „соломенной смертью“ отъ болѣзни или старости, значило идти въ мрачную, скучную обитель Гелы, богини смерти. Если ему было отказано въ судьбѣ воина пасть на полѣ битвы, и смерть приходила за нимъ на мірное ложе, онъ могъ еще получить царапину копьемъ, печать Одина, и, такимъ образомъ, попытаться проникнуть съ окровавленной душой въ свѣтлую Валгаллу. Въ это время, говоритъ одинъ новѣйшій писатель, небо подвергалось насилію—сильный всегда бралъ его съ боя [2]). Мы можемъ прослѣдить ту же мысль далѣе, переходя къ полямъ битвъ священныхъ войнъ, гдѣ бойцы покупали себѣ цѣной крови неувядаемый мученическій вѣнецъ, гдѣ средневѣковый рыцарь и мусульманскій воинъ одушевлялись въ борьбѣ между собой и поддерживались въ предсмертной агоніи ожиданіемъ рая, открывавшагося для принятія истребителя невѣрныхъ.

Такія понятія о будущемъ блаженствѣ или страданіи душъ, весьма распространенныя у низшихъ расъ, не являются въ нашихъ глазахъ, за нѣкоторыми маловажными исключеніями, заимствованными или извращенными вѣрованіями болѣе цивилизованныхъ народовъ. Они принадлежатъ, повидимому, къ той же самой интеллектуальной формаціи, въ которой мы ихъ находимъ. А въ такомъ случаѣ мы не должны ни отрицать, ни преувеличивать ихъ значенія для этики низшихъ расъ. „Хорошіе люди всегда бываютъ хорошими воинами и охотниками“, сказалъ предводитель племени Пауни; а авторъ, который приводитъ это изреченіе, замѣчаетъ, что то же сказалъ бы, по всей вѣроятности, и волкъ, если бы могъ выражать свои мысли словами [3]). Тѣмъ не менѣе,

[1]) Oviedo, «Nicaragua», p. 22; Torquemada, «Monarquia Indiana», book XIII, c. 48; Sahagun, book III, app. ch. I—III, въ Kingsborough, vol. VII. Cp. Anderson, «Exp. to W. Yunan, p. 125 (Шаны, добрые люди, и матери, умирающія отъ родовъ, идутъ на небо; злые люди и убитые мечомъ—въ адъ).

[2]) Alger, «Future Life», p. 93.

[3]) Brinton, «Myths of New World», p. 300.

если опытъ заставилъ дикарей остановиться на извѣстныхъ качествахъ, каковы храбрость, ловкость и трудолюбіе, признавая ихъ за добродѣтели, въ такомъ случаѣ многіе моралисты должны согласиться, что подобныя понятія не только нравственны, но и лежатъ въ самой основѣ морали. А если, далѣе, общества дикарей приходятъ къ мысли, что подобныя добродѣтели должны вознаграждаться какъ въ этомъ, такъ и въ другомъ мірѣ, въ такомъ случаѣ ихъ теоріи о будущемъ блаженствѣ и страданіяхъ, предназначенныхъ для ихъ хорошихъ и дурныхъ людей, должны также относиться къ нравственной сферѣ, хотя и не высокой степени развитія. Но многіе или большинство писателей, касаясь нравственности, даютъ ей болѣе узкое опредѣленіе. Это необходимо имѣть въ виду при оцѣнкѣ мнѣній нѣкоторыхъ, и даже весьма уважаемыхъ, этнологовъ, которые, въ большей или меньшей степени, отрицали нравственное начало въ ученіи о будущемъ возмездіи, какимъ оно являлось въ религіозныхъ вѣрованіяхъ дикарей. Эллисъ, при описаніи дикарей о-ва Товарищества, даетъ, по крайней мѣрѣ, точное опредѣленіе ихъ понятій. Когда онъ пытался узнать, связываютъ ли они состояніе человѣка въ будущей жизни съ его характеромъ и поступками на землѣ, ему никогда не приходилось слышать, чтобы они ожидали въ царствѣ духовъ какого-либо различія въ судьбахъ добраго, щедраго и миролюбиваго человѣка, или жестокаго, скупого и сварливаго [1]). Это замѣчаніе, какъ мнѣ кажется, приложимо къ религіямъ дикарей въ самыхъ широкихъ размѣрахъ. Д-ръ Бринтонъ, разбирая туземныя религіи Америки, проводитъ пограничную линію нѣсколько иначе. Нигдѣ, говоритъ онъ, я не нашелъ опредѣленнаго ученія о наказаніи, ожидающемъ въ будущей жизни нравственную испорченность. Нельзя усмотрѣть никакого различія между мѣстомъ мученій и царствомъ блаженства; въ худшемъ случаѣ, лжеца, труса и скупца ожидаетъ лишь отрицательное наказаніе [2]). Профессоръ І. Г. Мюллеръ, въ своемъ сочиненіи о „Религіяхъ Америки“, еще положительнѣе отрицаетъ всякое „нравственное значеніе“ въ контрастахъ будущей жизни дикарей, и смотритъ на то, что онъ весьма удачно называетъ ее „свѣтлой“ и „тѣневой“ стороной, не какъ на награду или наказаніе за добро или зло, а скорѣе какъ на перенесеніе обычныхъ жизненныхъ условій въ новое существованіе [3]).

[1]) Ellis, «Polyn. Res.», vol. I, p. 397; см. также Williams, «Fiji», vol. I, p. 243.

[2]) Brinton, p. 242, etc.

[3]) J. G. Müller, «Amer. Urrel.», pp. 87, 224. См. также Meiners, «Gesch. der Religion», vol. II, p. 768; Wuttke, «Gesch. des Heidenthums», vol. I, p. 115.

Понятіе о томъ, что доступъ въ области блаженства зависитъ отъ исполненія религіозныхъ обрядовъ и приношенія даровъ, почти неизвѣстно низшимъ дикарямъ. Стоитъ, однако, обратить вниманіе на нѣкоторые факты, доказывающіе появленіе такихъ разсказовъ уже на уровнѣ высшаго дикаго состоянія или низшаго варварства. Такъ, напр., на островахъ Товарищества, несмотря на то, что тамъ жизнь человѣческой души въ области ночи или свѣта не зависитъ отъ нравственныхъ качествъ ея обладателя, существуетъ повѣрье, что небрежность въ обрядахъ или приношеніяхъ возбуждаетъ неудовольствіе боговъ [1]). Въ Флоридѣ вѣрованіе ачалакскихъ поклонниковъ Солнца описывается слѣдующимъ образомъ: тѣ, которые вели праведную жизнь, вѣрно служили Солнцу и давали дары бѣднымъ въ честь его, будутъ блаженны послѣ смерти и превратятся въ звѣзды; злые же будутъ вести презрѣнное и печальное существованіе среди горныхъ пропастей, гдѣ скрываются свирѣпые, дикіе звѣри [2]). По Босмэну, души гвинейскихъ негровъ, придя къ рѣкѣ Смерти, должны дать божественному судьѣ отчетъ въ своей жизни; если они свято чтили праздники, посвященные ихъ богу, воздерживались отъ запрещенныхъ яствъ и исполняли свои обѣты—они переправлялись прямо въ рай. Если же онѣ грѣшили противъ этихъ постановленій, ихъ бросали въ рѣку, гдѣ они тонули безвозвратно [3]). Подобныя представленія въ средѣ столь низко развитыхъ народовъ встрѣчаются не часто, и едва ли могутъ имѣть значеніе коренныхъ туземныхъ религіозныхъ ученій. Только въ выработанныхъ религіозныхъ системахъ болѣе цивилизованныхъ народовъ, въ современномъ браманизмѣ и буддизмѣ и въ извращенныхъ формахъ христіанства, спеціальное примѣненіе ученія о возмездіи къ интересамъ духовныхъ лицъ и внѣшней обрядности, сдѣлалось общимъ мѣстомъ миссіонерскихъ описаній.

Говорить съ увѣренностью о предметѣ столь трудномъ и сомнительномъ, какъ исторія вѣрованій въ будущее возмездіе, едва ли позволительно. Тщательная критика свидѣтельствъ въ этомъ случаѣ особенно необходима. Намъ придется, напр., имѣть дѣло со многими данными, собранными среди низшихъ расъ, несомнѣнно опредѣляющими людямъ награду или наказаніе послѣ смерти, сообразно тому, были ли они добрыми или злыми при жизни. Здѣсь нужно прежде всего, если возможно, выяснить вопросъ, не могло ли ученіе о возмездіи быть заимствовано изъ какой-либо болѣе культурной сосѣдней религіи, какъ

[1]) Ellis, l. c.; Moerenhout, «Voyage», vol. I, p. 433.
[2]) Rochefort, «Iles Antilles», p. 378.
[3]) Bosman, «Guinea», letter X; Pinkerton, vol. XVI, p. 401.

это, судя по подробностямъ, бывало во многихъ случаяхъ. Примѣры прямого заимствованія чужихъ догматовъ, касающихся этихъ предметовъ, повидимому, вообще не рѣдки. Когда даяки въ Борнео говорятъ, что мертвый человѣкъ становится духомъ и живетъ въ кустарникѣ, или посѣщаетъ мѣсто, гдѣ погребено или сожжено его тѣло, или когда они указываютъ на какую-либо отдаленную горную вершину, какъ на жилище душъ умершихъ друзей — въ этомъ случаѣ едва ли слѣдуетъ сомнѣваться въ самобытномъ происхожденіи этихъ понятій, столь типичныхъ для дикаря. Но одно изъ этихъ даякскихъ племенъ, сжигая умершихъ, говоритъ: „когда поднимается вверхъ дымъ погребальнаго костра хорошаго человѣка, то душа его вмѣстѣ съ нимъ возносится на небо; дымъ же отъ костра злого человѣка падаетъ внизъ, и душа вмѣстѣ съ нимъ опускается на землю, а отсюда въ подземное царство“ [1]). Но не проникла ли такая исключительная идея въ умы даяковъ отъ соприкосновеній съ индусскими ученіями? Далѣе, въ Ориссѣ кондскія души должны перепрыгнуть черезъ черную бездонную рѣку и удержиdaться на скользкой выдающейся скалѣ, гдѣ Динга-Пенну, судья мертвыхъ, сидитъ, записывая ежедневный образъ жизни и дѣйствія людей, и отправляетъ добродѣтельныя души въ царство, гдѣ имъ суждено сдѣлаться блаженными духами, а грѣшниковъ отталкиваетъ отъ берега, чтобы они въ новыхъ рожденіяхъ на землѣ могли искупить свои преступленія [2]). Здѣсь поразительный миѳъ выдающейся скалы несомнѣнно дикаго происхожденія, но понятіе о судѣ, нравственномъ возмездіи и переселеніяхъ душъ могло быть заимствовано отъ жителей равнинъ, индусовъ, какъ это несомнѣнно произошло съ идеей о письменной книгѣ. Мэсонъ, безъ сомнѣнія, совершенно правъ, принимая за туземный продуктъ представленіе кареновъ о подземномъ мірѣ, гдѣ духи умершихъ живутъ совершенно такъ же, какъ на землѣ, и относя къ индусскому вліянію идею о Та-мѣ, судѣ мертвыхъ (Яма (Yama) индусовъ), который рѣшаетъ ихъ участь, соотвѣтственно ихъ жизни, посылая добродѣтельныхъ на небо, нечестивцевъ въ адъ, и обрекая на жизнь въ подземномъ царствѣ тѣхъ, которые не дѣлали ни добра, ни зла [3]). Какимъ образомъ теорія нравственнаго возмездія можетъ укорениться на почвѣ болѣе первобытныхъ ученій о будущей жизни, ясно видно въ религіи туранцевъ. У лопарей понятіе о Ябме-Аймо, подземной „странѣ мертвыхъ“, въ которой отшедшія души имѣютъ свой скотъ и ведутъ тотъ

[1]) St. John, «Far East», vol. I, p. 181; Mundy, «Narrative», vol. I, p. 332.
[2]) Macpherson, p. 92. Ср. Moerenhout, l. c. (Таити).
[3]) Mason, l. c. p. 195. См. также De Brosses, «Nav. aux Terres Austr.», vol. II, p. 482 (Каролинскіе острова).

же образъ жизни, какъ и соотечественники ихъ на землѣ, будучи, однако, богаче, мудрѣе и сильнѣе, а также ихъ понятіе о Сайво-Аймо, еще болѣе счастливомъ „мѣстопребываніи боговъ“ — представленія совершенно въ духѣ низшей культуры. Но, по одному изъ описаній, въ другомъ случаѣ подземное царство является у нихъ переходнымъ мѣстомъ, гдѣ мертвые остаются лишь нѣкоторое время, и откуда добрые, съ обновленными тѣлами, возносятся на небо боговъ, а грѣшные низвергаются въ пропасть. Кастренъ, очевидно, правъ, отвергая туземное происхожденіе этого ученія и приписывая его католическому вліянію. Такъ, въ концѣ 16-й Руны финской Калевалы, говорящей о путешествіи Вэйнемейнена въ мрачное царство умершихъ, въ уста героя влагается новая рѣчь, въ которой онъ совѣтуетъ сынамъ человѣческимъ не обижать невинныхъ, потому что ихъ ожидаетъ тяжелое возмездіе въ царствѣ Туони, — тамъ находится ложе для нечестивцевъ, съ постелью изъ сверкающихъ раскаленныхъ камней и покровомъ изъ змѣй. Тотъ же критикъ признаетъ эту нравоучительную вставку за позднѣйшее прибавленіе къ оригинальному языческому изображенію Маналы, подземнаго міра умершихъ [1]). Католическая легенда также не пренебрегала заимствованіемъ нѣкоторыхъ частностей изъ вытѣсняемыхъ языческихъ религій. Разсказъ о средневѣковомъ посѣщеніи другого міра былъ бы не полонъ безъ описанія страшнаго Моста Смерти. Ахеронъ и лодка Харона духовидцами и поэтами были помѣщены въ Тартарѣ на свое прежнее мѣсто. Стоны грѣшныхъ душъ, которыхъ накаливали добѣла въ кузницахъ Вулкана, доходили и до ушей правовѣрныхъ католиковъ; а взвѣшиванье добрыхъ и злыхъ душъ на вѣсахъ правосудія, изображеніе котораго можно видѣть на каждомъ гробѣ египетскихъ мумій, были вмѣнены легендою въ обязанность св. Павлу и дьяволу [2]).

Взвѣсивъ должнымъ образомъ предыдущія соображенія, мы должны остановить наше вниманіе на конечномъ вопросѣ — на какой ступени исторіи религіи могло появиться полное теологическое ученіе о правосудномъ возмездіи и нравственномъ вознагражденіи? Трудно, однако, опредѣлить, гдѣ этотъ вопросъ возникаетъ даже на варварской ступени культуры. Такъ, у варварскихъ народовъ западной Африки мы видимъ такого рода повѣрья, какъ, напр., въ Нуффи, гдѣ вѣрятъ, что преступники, избѣгнувшіе наказанія въ этомъ мірѣ, будутъ постигнуты

[1]) Castrén, «Finn. Myth.», pp. 136, 144. См. Georgi, «Reise im Russ. Reich», vol. I, p. 278. Ср. описанія понятій о чистилищѣ у сѣверо-американскихъ индѣйцевъ, очевидно заимствованныя у миссіонеровъ: Morgan, «Iroquois», p. 169; Waitz, vol. III, p. 345.

[2]) T. Wright, «St. Patrick's Purgatory».

имъ на томъ свѣтѣ; у племени Іоруба подземный міръ раздѣленъ на верхнюю и нижнюю область, для праведныхъ и грѣшниковъ; племя Кру вѣритъ, что только добродѣтельные отправляются къ предкамъ на небо; по ученію племени Оджи, только праведные будутъ жить послѣ своей смерти въ небесномъ домѣ или городѣ ихъ божества, которое они называютъ „Высшимъ“ [1]). Насколько слѣдуетъ видѣть во всемъ этомъ продуктъ туземной мысли, и насколько сказывается здѣсь вліяніе вѣковыхъ сношеній съ христіанами и мусульманами, рѣшить трудно, но, конечно, многіе согласятся, что къ этому вліянію можно отнести, по крайней мѣрѣ, послѣдній изъ вышеприведенныхъ случаевъ.

Въ низшихъ слояхъ цивилизаціи самыя замѣчательныя ученія этого порядка указываются въ Сѣверной Америкѣ. Тамъ они являются въ связи съ представленіемъ о рѣкѣ или заливѣ, черезъ которые отшедшія души должны переправляться на пути въ другой міръ; это представленіе — одна изъ самыхъ замѣчательныхъ чертъ въ миѳологіи всего міра. По своему происхожденію, оно является, повидимому, природнымъ миѳомъ, связаннымъ, вѣроятно, съ прохожденіемъ солнца черезъ море въ подземную область, а въ своихъ разнообразныхъ варіантахъ оно играетъ роль простого эпизода изъ обычнаго странствованія душъ, безъ всякой примѣси нравственной идеи. Бребёфъ, тотъ же старинный іезуитскій миссіонеръ, который утверждаетъ положительно, будто гуроны въ своихъ представленіяхъ о будущей жизни не дѣлаютъ никакого различія между судьбой добродѣтельныхъ и порочныхъ людей, упоминаетъ о стволѣ дерева, который, по ихъ повѣрьямъ, перекинутъ черезъ рѣку смерти. Черезъ него-то должны переходить мертвые, но охраняющая его собака бросается на души и нѣкоторыя изъ нихъ падаютъ въ воду [2]). Съ другими варіантами этого же миѳа связывается нравственный смыслъ, и переправа чрезъ небесный заливъ служитъ испытаніемъ для раздѣленія добрыхъ отъ злыхъ. Приведемъ лишь одинъ примѣръ — разсказъ Кэтлина о странствованіи на западъ душъ чоктаускаго племени: здѣсь съ одной скалы на другую, надъ глубокимъ и страшнымъ потокомъ, перекинуто длинное, скользкое бревно безъ коры; праведные переходятъ черезъ него безъ труда въ чудный индѣйскій рай; нечестивые же падаютъ въ пропасть и относятся въ темную, голодную, печальную страну,

[1]) Waitz, vol. II, pp. 171, 191; Bowen, «Yoruba Lang.», p. XVI. См. J. L. Wilson, p. 210.

[2]) Brebeuf, «Rel. des Jes.», 1635, p. 35; 1636, p. 105. Catlin, «N. A. Ind.», vol. II, p. 127; Long's «Exp.», vol. I, p. 180. См. Brinton, p. 247; Waitz, vol. II, p. 191, vol. III, p. 197. См. собраніе миѳовъ о небесномъ мостѣ и небесномъ заливѣ въ «Early History of Mankind», chap. XII.

гдѣ съ тѣхъ поръ имъ суждено оставаться. Это и многія другія, сходныя съ нимъ повѣрья, встрѣчаемыя въ религіяхъ всего міра, и которыя было бы излишне перечислять здѣсь, становятся всего понятнѣе, если смотрѣть на нихъ, какъ на природные миѳы, примѣненные къ религіознымъ цѣлямъ. Еще въ 1623 году капитанъ Дж. Смитъ писалъ о массачусетцахъ, имя которыхъ удержалось до сихъ поръ въ той мѣстности Новой Англіи, которую они нѣкогда населяли. По ихъ словамъ, сначала былъ только одинъ царь, Кіетанъ, который живетъ далеко на западѣ надъ небесами, куда всѣ добрые люди отправляются послѣ смерти и гдѣ имѣютъ всего въ изобиліи. Дурные люди также идутъ туда и стучатся въ дверь, но онъ посылаетъ ихъ бродить въ вѣчной нуждѣ и печали, такъ какъ они не должны оставаться въ его царствѣ [1]). Салишскіе индѣйцы на Орегонѣ говорятъ, что праведные отправляются въ блаженныя мѣста охоты, которыя переполнены дичью; злые же идутъ въ царство вѣчнаго снѣга, голода и жажды, и терзаются видомъ дичи, которую не могутъ убить, и воды, которую не могутъ пить [2]). Если, разсматривая эти указанія, возможно отрѣшиться отъ сомнѣній, и разсказы о различной судьбѣ добрыхъ и злыхъ можно признать достояніемъ настоящей туземной религіи Америки, и если, кромѣ того, принять во вниманіе, что добрыя и злыя свойства, за которыя люди такимъ образомъ награждаются или наказываются, представляютъ нравственныя качества, хотя и недостаточно опредѣленныя, тогда мы должны придти къ предположенію, что ученіе о нравственномъ возмездіи появляется, во всякомъ случаѣ, въ предѣлахъ теологіи дикарей. Такое воззрѣніе, однако, нисколько не ослабляетъ высказаннаго здѣсь взгляда объ историческомъ развитіи этого ученія, а лишь служитъ доказательствомъ того, что оно могло возникнуть на весьма ранней ступени. Общая масса фактовъ все-таки указываетъ, что понятіе дикарей о будущей жизни вначалѣ не заключало идеи о нравственномъ возмездіи и пришло къ ней различными переходными и зачаточными ступенями.

Для выясненія рѣзкаго контраста съ теоріями дикарей о будущей жизни, мнѣ достаточно будетъ указать читателю на нѣкоторыя выдающіяся черты въ ученіяхъ объ опредѣленномъ и несомнѣнномъ нравственномъ возмездіи, характеризующихъ религіи высшей культуры. Быть можетъ, внутренній мистическій смыслъ египетскихъ ученій останется навсегда скрытымъ для насъ въ изображеніяхъ и гіероглифическихъ формулахъ „Книги Мертвыхъ", но этнографъ можетъ, по

[1]) Smith, «New England», Pinkerton, vol. XIII, p. 244.
[2]) Wilson, «Tr. Eth. Soc.», vol. III, p. 303.

крайней мѣрѣ, считать себя удовлетвореннымъ относительно двухъ важныхъ пунктовъ въ вопросѣ о мѣстѣ, которое занимаетъ въ исторіи религій взглядъ египтянъ на будущую жизнь. Съ одной стороны, оставленіе душою тѣла и возвращеніе къ нему, помѣщеніе въ гробъ изображенія умершаго, приношеніе ему пищи и питья, возобновленная жизнь, подобная земной жизни, съ жилыми домами и пахотными полями,—всѣ эти представленія связываютъ египетскую религію съ религіями болѣе грубыхъ человѣческихъ расъ. Съ другой стороны, смѣшанное нравственное и обрядовое мѣрило, по которому судились умершіе, пріурочиваетъ эти первобытныя и даже дикія понятія къ высшему соціальному развитію, какъ это можно видѣть изъ замѣчательной „отрицательной исповѣди", которую умершіе должны повторять передъ лицомъ Озириса и сорока двухъ судей въ Аменти: „О, Владыки Правды! дайте мнѣ познать васъ... Сотрите мои грѣхи. Я не дѣлалъ намѣренно зла людямъ... Я не говорилъ лжи предъ судилищемъ правды. Я не дѣлалъ ничего злого... Я не заставлялъ земледѣльца исполнять болѣе положенной дневной работы... Я не клеветалъ на раба его господину... Я не убивалъ... Я не обманывалъ... Я не поддѣлывалъ мѣръ въ моей странѣ. Я не оскорблялъ изображеній боговъ. Я не отрывалъ кусковъ отъ покрововъ умершихъ. Я не прелюбодѣйствовалъ. Я не отнималъ молока отъ устъ младенцевъ... Я не охотился за дикими звѣрями на пастбищахъ... Я не вынималъ изъ гнѣздъ священныхъ птицъ... Я чистъ! Я чистъ! Я чистъ!" [1]).

Гимны Веды разсказываютъ про безконечное блаженство праведныхъ на небѣ съ богами и говорятъ также про глубокую пропасть, куда будутъ брошены лжецы, беззаконники и люди, не приносящіе жертвъ богамъ [2]). Соперничествующія между собою теоріи продолженія прежняго существованія и возмездія встрѣчаются въ поучительномъ соединеніи въ классической Греціи и Римѣ. Мѣстомъ дѣйствія болѣе старыхъ вѣрованій служитъ царство Аида; эта мрачная область безтѣлесныхъ парообразныхъ духовъ является обиталищемъ безразличной толпы въ „средней жизни (μέσος βίος)". Одновременно съ этимъ, судилище Миноса и Радаманта, блаженство Элизіума для справедливыхъ и добрыхъ, огненный тартаръ, наполненный стонами грѣшниковъ, представляютъ собою болѣе позднія ученія о нравственномъ возмездіи. Понятіе о мукахъ чистилища, которое, повидимому, едва ли проникало въ умы низшихъ

[1]) Birch. Введеніе и переводъ «Книги Мертвыхъ» у Bunsen, vol. V; Wilkinson, «Ancient Eg.», vol. V.
[2]) Относительно ссылокъ на Ригъ-Веду см. Muir, «Sanskrit Texts», sec. XVIII; Max Müller, «Lectures on Vedas» in «Essays», vol. II.

расъ, является съ громадной силой и распространенiемъ въ великихъ арiйскихъ религiяхъ Азiи. Въ брамапизмѣ и буддизмѣ завершенiе добрыхъ и злыхъ дѣлъ ихъ необходимымъ послѣдствiемъ — блаженствомъ или мученiемъ, представляетъ истинный ключъ къ жизненной философiи, все равно, заключается ли дальнѣйшее существованiе въ новыхъ рожденiяхъ въ образѣ животныхъ, людей или демоновъ; или оно проходитъ въ роскошныхъ небесныхъ дворцахъ изъ золота и дорогихъ камней, или въ мучительныхъ адахъ, гдѣ восточная фантазiя сосредоточиваетъ весь запасъ извѣстныхъ ей мукъ: котлы съ кипящимъ масломъ и жидкимъ огнемъ; черныя темницы и рѣки нечистотъ, змѣи, коршуны и каннибалы; шипы, копья, раскаленныя до красна щипцы и огненные бичи. Для современнаго индуса, обрядовая сторона нравственности, повидимому, одержала верхъ надъ внутреннею, и вопросъ о блажествѣ и страданiяхъ послѣ смерти опредѣляется скорѣе омовенiями и постами, жертвами и дарами въ пользу брахмановъ, чѣмъ чистотой жизни и добрыми дѣлами. Буддизмъ въ юго-восточной Азiи, печально выродившiйся изъ своего прежняго высокаго состоянiя, выработалъ ученiе о добродѣтеляхъ и проступкахъ по образцу конторскихъ книгъ, гдѣ приходъ и расходъ отмѣчается ежедневно разными знаками; раздать столько-то чаю въ жаркое время равно 1 на сторонѣ заслугъ; удерживать въ теченiе мѣсяца своихъ женъ отъ спора то же равно 1 въ отдѣлѣ заслугъ; но это можетъ быть нейтрализовано, если позволить имъ оставить на одинъ день горшки и тарелки невымытыми, что составляетъ 1 на сторонѣ проступковъ. Подарокъ досокъ на два гроба, что составляетъ по 30 на каждый, и погребенiе четырехъ костей — по 10 за каждую, можетъ быть нейтрализовано убiйствомъ ребенка, которое падаетъ цифрой 100 на сторону грѣховъ [1]). Едва ли нужно говорить, что обѣ великiя азiатскiя религiи должны быть разсматриваемы скорѣе въ уцѣлѣвшихъ въ нихъ остаткахъ минувшихъ вѣковъ, чѣмъ въ той формѣ вымиранiя и вырожденiя, въ которой онѣ находятся теперь.

Въ Корда-Авеста, памятникѣ древней персидской религiи, судьба душъ праведныхъ и злыхъ людей послѣ смерти изображена въ разговорѣ между Заратуштрой (Зороастромъ), Агура-Маздой и Анра-Майнью (Ормуздъ и Ариманъ). Зороастръ спрашиваетъ: „Агура-Мазда, Небесный, Святѣйшiй, Творецъ вещественнаго мiра, Чистый! Когда умираетъ чистый человѣкъ, гдѣ находится его душа въ эту ночь?“ Тогда отвѣчаетъ Агура-Мазда: „Она сидитъ у его изголовья, повторяя слова Гата-Уставаити, испрашивая себѣ блаженства“; „пусть будетъ счастливъ человѣкъ, который способствуетъ счастью другого. Пусть Агура-Мазда продолжаетъ творить и править по своей волѣ“. Въ эту ночь душа видитъ столько радостей, сколько содержитъ въ себѣ весь живущiй мiръ, и то же во вторую и въ третью ночь. Когда въ теченiе третьей ночи тьма начнетъ превращаться въ свѣтъ, тогда душа чистаго человѣка выходитъ въ путь и находитъ свою дорогу по запаху цвѣтовъ. Изъ полуденныхъ областей дуетъ ей на встрѣчу вѣтеръ, полный благоуханiй, болѣе ароматный, чѣмъ всѣ другiе вѣтры, и душа чистаго человѣка вдыхаетъ его. „Откуда дуетъ этотъ вѣтеръ, самый благоуханный, который я когда-либо вдыхалъ?“ Тогда выходитъ ему на встрѣчу его собственный законъ (правила его жизни) въ образѣ дѣвы, красивой, свѣтлой, съ блестящими руками, сильной, статной, гибкой, съ полной грудью, чуднымъ тѣломъ, благороднымъ, яснымъ лицомъ, пятнадцатилѣтней дѣвы, равной по прелести самымъ дивнымъ существамъ. Тогда къ ней обращается душа чистаго человѣка и спрашиваетъ: „Кто ты, самая прелестная изъ видѣнныхъ мною дѣвъ? А она отвѣчаетъ: „О юноша, я—твои добрыя мысли, слова и дѣла, твои добрыя правила, правила твоей собственной жизни. Ты сдѣлалъ все прекрасное еще болѣе прекраснымъ для меня, все прiятное еще болѣе прiятнымъ, все желанное еще болѣе желаннымъ, пребыванiе въ высокомъ мѣстѣ пребыванiемъ въ мѣстѣ еще высшемъ“. Тогда душа чистаго человѣка дѣлаетъ первый шагъ и входитъ въ первый рай; дѣлаетъ второй и третiй шагъ и входитъ во второй и третiй рай, наконецъ, еще шагъ и достигаетъ „Вѣчнаго Свѣта“. Къ душѣ обращается одна изъ отшедшихъ прежде чистыхъ душъ и спрашиваетъ: „Какъ пришелъ ты сюда, о чистый умершiй, изъ бреннаго жилища плоти, изъ тѣлеснаго мiра, сюда, въ мiръ невидимый, изъ преходящаго мiра въ вѣчный? Привѣтствую тебя, давно ли это случилось съ тобой?“ Тогда говоритъ Агура-Мазда: „Не спрашивай того, котораго ты спрашиваешь, потому что онъ пришелъ сюда по страшному пути содроганiй, отдѣленiя души отъ тѣла. Принеси ему самой тучной пищи, пищи юноши, который хорошо мыслитъ, говоритъ и поступаетъ, который преданъ доброму закону послѣ смерти, — пищи женщины, которая хорошо мыслитъ, говоритъ и поступаетъ, преданной, послушной, чистой послѣ смерти“.

Затѣмъ Заратуштра спрашиваетъ: „когда умираетъ грѣшный человѣкъ, гдѣ остается его душа?“ и ему сообщаютъ, какъ, бѣгая вокругъ изголовья, она повторяетъ молитву, Ке Маумъ: „какую страну восхвалю я, куда пойду я молиться тебѣ, о Агура-Мазда?“ Въ эту ночь она видитъ столько печали, сколько содержится во всемъ живущемъ мiрѣ, то же и во вторую, и въ третью ночь. На зарѣ послѣ этой

[1]) «Journ. Ind. Archip.». new ser., vol. II, p. 210. Bastian, «Oestl. Asien».

ночи душа уходитъ въ нечистое мѣсто и находитъ свою дорогу по дурному запаху. Зловонный вѣтеръ дуетъ ей на встрѣчу съ сѣвера, и вмѣстѣ съ тѣмъ ея глазамъ является безобразная, отвратительная дѣва,—ея собственныя злыя дѣла, и душа дѣлаетъ четыре шага въ безпредѣльномъ мракѣ, и злая душа говоритъ ей: „горѣ тебѣ! давно ли пришла ты сюда?“ А злобно смѣющійся Анра-Майнью, подражая словамъ Агура-Мазды къ чистой душѣ, велитъ принести пищу для порочной души—ядъ, смѣшанный съ ядомъ, для того, кто думаетъ, и говоритъ, и дѣлаетъ злое, и живетъ по дурнымъ правиламъ. Парсъ нашихъ дней, слѣдуя въ смутномъ преданіи древнему ученію Зороастра, передъ началомъ своей молитвы о прощеніи всего, что онъ долженъ былъ думать, говорить и дѣлать, и что не соблюлъ, о прощеніи всего, чего онъ не долженъ былъ думать, говорить и дѣлать, и въ чемъ провинился, въ слѣдующихъ словахъ исповѣдуетъ свою вѣру въ будущую жизнь: „У меня нѣтъ никакого сомнѣнія въ существованіи правой мазадаяснійской вѣры, въ будущемъ воскресеніи мертвыхъ съ послѣднимъ тѣломъ, въ переходѣ черезъ мостъ Чинватъ, въ неизмѣнной наградѣ за добрыя дѣла и въ наказаніи за грѣхи“ [1]).

Въ еврейской теологіи ученіе о будущемъ возмездіи является послѣ Вавилонскаго плѣненія уже не въ темныхъ выраженіяхъ, но какъ глубоко прочувствованное и строго-выраженное религіозное убѣжденіе; такимъ оно осталось съ тѣхъ поръ у дѣтей Израиля...

Общій обзоръ ученія о будущей жизни у различныхъ народовъ земного шара показываетъ, насколько трудно и вмѣстѣ съ тѣмъ важно было бы построить систематическую теорію его развитія. Съ этнографической точки зрѣнія, отношенія низшей и высшей культуры въ вопросѣ о будущей жизни могутъ быть, приблизительно, выражены такъ: если мы проведемъ черту, отдѣляющую цивилизацію дикарей отъ состоянія варварства, приблизительно, тамъ, гдѣ кончается карайбъ или новозеландецъ и начинается ацтекъ или татаринъ, намъ можно будетъ ясно видѣть различія преобладающаго ученія по обѣимъ сторонамъ этой линіи. На дикой сторонѣ его въ большомъ ходу ученіе о бродящихъ духахъ, часто встрѣчается мысль о возрожденіи въ образѣ человѣка или животнаго, но господствующимъ вѣрованіемъ остается ожиданіе новой жизни, которая всего чаще локализируется въ какой-нибудь далекой области на землѣ, рѣже подъ землею, или на небѣ. На цивилизованной сторонѣ понятіе о бродячихъ духахъ продолжаетъ еще держаться, но склонно переходить изъ области философіи въ народныя

[1]) Spiegel, «Avesta». ed. Bleck. vol. III, pp. 136, 163; vol. I, pp. XVIII, 90, 141; vol. II. p. 68.

повѣрья, теорія возрожденія выработывается въ великія философскія системы, но мѣстами гибнетъ въ борьбѣ съ научной біологіей, тогда какъ ученіе о новой жизни послѣ смерти удерживаетъ во всей полнотѣ свое мѣсто въ умахъ людей, несмотря на то, что географія вытѣсняетъ мертвыхъ изъ земныхъ странъ, и области неба и ада, все болѣе и болѣе идеализируясь, превращаются изъ опредѣленныхъ мѣстностей въ неопредѣленныя состоянія блаженства и страданія. Далѣе, на сторонѣ дикарей преобладающую мысль о продолженіи бытія души мы находимъ облеченною въ форму существованія, подобнаго земной жизни, или идеализированнаго и преувеличеннаго по ея образцу; на сторонѣ же культуры господствуетъ по преимуществу ученіе о судѣ и нравственномъ возмездіи, хотя оно и не имѣетъ здѣсь абсолютнаго перевѣса. Каковъ же былъ историческій ходъ теологическихъ воззрѣній, который произвелъ на различныхъ ступеняхъ культуры эти противоположныя другъ другу фазы религіозныхъ ученій.

Въ нѣкоторыхъ случаяхъ нельзя не согласиться съ мнѣніями, которыя производятъ понятія дикарей отъ болѣе цивилизованныхъ идей. Иногда видѣть въ ученіяхъ дикарей о будущей жизни отрывочные, измѣненные или искаженные продукты религій высшихъ расъ, повидимому, такъ же легко, какъ и остановиться на обратной точкѣ зрѣнія и принять дикія понятія за исходную точку. Каждый, напр., въ правѣ думать, что ученіе о переселеніи душъ у американскихъ дикарей и африканскихъ варваровъ могло быть вырожденіемъ выработанныхъ системъ метемпсихоза, установившихся среди какого-нибудь философскаго народа, въ родѣ индусовъ; далѣе, что сѣверо-американское и южноафриканское ученіе о продолженіи существованія въ подземномъ мірѣ могло быть заимствовано изъ подобныхъ же вѣрованій расъ, стоявшихъ на уровнѣ древнихъ грековъ; что, наконецъ, когда грубыя племена Стараго и Новаго Свѣта опредѣляютъ нѣкоторымъ изъ умершихъ блаженную жизнь, а другимъ вѣчныя муки,—такое понятіе могло быть усвоено или унаслѣдовано ими отъ культурныхъ народовъ, у которыхъ ученіе о возмездіи было выработано съ большей силой и систематичностью. Выводъ останется, въ сущности, однимъ и тѣмъ же, будемъ ли мы смотрѣть на низшія расы, какъ на выродившихся потомковъ высшей націи, или ограничимся болѣе простымъ предположеніемъ, что онѣ усвоили понятія какихъ-либо болѣе цивилизованныхъ народовъ. Подобныя воззрѣнія заслуживаютъ полнаго вниманія, потому что выродившіяся и заимствованныя вѣрованія образуютъ въ самомъ дѣлѣ не малую долю понятій нецивилизованныхъ расъ. Впрочемъ, эта точка зрѣнія скорѣе пригодна при разработкѣ отдѣльныхъ случаевъ, чѣмъ

*

при построеніи общихъ теорій,—болѣе пригодна для разбора какой-нибудь одной религіи въ отдѣльности, чѣмъ для полнаго изученія всѣхъ религій человѣчества. Выработанная въ широкихъ размѣрахъ, она могла бы представить ученія дикаго міра, какъ смѣсь отрывковъ изъ различныхъ религій высшихъ народовъ, отрывковъ, перенесенныхъ трудно постижимымъ путемъ изъ ихъ далекаго мѣста рожденія и укоренившихся въ отдаленныхъ областяхъ земли. Можно сказать съ увѣренностью, что нѣтъ такой гипотезы, которая могла бы объяснить разнообразіе ученій, господствующихъ у низшихъ племенъ, безъ допущенія того, что религіозныя понятія въ значительной степени развились и видоизмѣнились въ томъ самомъ мѣстѣ, гдѣ они господствуютъ.

Эта теорія развитія, въ ея полномъ объемѣ и въ соединеніи съ вспомогательной теоріей вырожденія и приспособленія, всего лучше можетъ служить для разъясненія относящихся сюда общихъ фактовъ. Гипотеза, которая находитъ начало ученія о будущей жизни въ первобытномъ анимизмѣ низшихъ расъ и затѣмъ указываетъ его по всему длинному пути развитія религіозныхъ идей, черезъ разнообразныя видоизмѣненія и приспособленія ихъ къ развитію положительныхъ знаній и къ переходу въ высшія вѣрованія,—можетъ смѣло считаться теоріей, разумно согласной съ фактами. Подобная теорія, какъ уже было достаточно разъяснено въ предыдущихъ главахъ, удовлетворительно объясняетъ появленіе въ средѣ развитыхъ религій грубыхъ суевѣрій, каковы, напр., приношенія даровъ умершимъ и многія другія. Эти явленія, которыя теорія развитія естественно разсматриваетъ какъ остатки низкаго умственнаго состоянія, удержавшіеся въ высшей цивилизаціи, далеко не такъ легко объясняются теоріей вырожденія. Но, кромѣ этого, существуютъ и другіе доводы въ пользу того, что въ ученіи о будущей жизни дикія фазы предшествовали цивилизованнымъ. Эти дикари получали вообще свои понятія о загробномъ существованіи изъ религіознымъ системъ болѣе образованныхъ народовъ, эти системы едва ли могли имѣть тотъ характеръ, который проявляется въ господствующихъ представленіяхъ дикарей о раѣ и адѣ. Такъ, отыскивая область будущей жизни, дикія расы обыкновенно останавливаются на представленіи, которое почти чуждо всякой цивилизованной религіи, именно, что будущій міръ лежитъ въ какомъ-нибудь отдаленномъ мѣстѣ на землѣ. Далѣе, вѣра въ огненную пропасть, или геэнну, которая возбуждаетъ столь сильно воображеніе всякаго необразованнаго человѣка и съ такимъ могуществомъ овладѣваетъ имъ, приходилась бы особенно подъ стать уму дикаря, если бы онъ получилъ ее по преданію отъ предковъ. А на самомъ дѣлѣ низшія расы такъ рѣдко признаютъ эту идею, что даже въ

тѣхъ немногихъ случаяхъ, когда она у нихъ встрѣчается, невольно рождается сомнѣніе въ самобытности этого понятія. Такимъ образомъ, предположеніе, что дикія ученія произошли отъ болѣе цивилизованныхъ, должно заключать въ себѣ невѣроятное условіе, чтобы племена, способныя сохранить преданіе о Раѣ, Небѣ или Аидѣ, позабыли или оставили безъ вниманія преданіе объ Адѣ. Еще важнѣе противорѣчіе между теоріей продолженнаго существованія и теоріей возмездія въ будущей жизни въ тѣхъ отдѣлахъ культуры, гдѣ онѣ отчасти господствуютъ обѣ. Съ одной стороны, теорія продолженнаго существованія, съ ея представленіемъ о будущей жизни по образцу настоящей, прямо подтверждается свидѣтельствомъ внѣшнихъ чувствъ, когда мертвый является во снѣ или видѣніи, и имѣетъ право войти въ составъ „Естественной Религіи“ низшихъ расъ. Съ другой стороны, теорія возмездія есть догматъ, которому едва ли могло дать начало дѣйствительное свидѣтельство чувствъ, хотя послѣднее и могло впослѣдствіи поддерживать его. При нашемъ изслѣдованіи анимистической религіи безпрестанно обнаруживается фактъ, что ученія, которыя на болѣе низкой ступени культуры имѣютъ философскій характеръ, на высшей ступени стремятся принять нравственное значеніе—то, что́ для дикаря составляло его науку о природѣ, переходитъ у цивилизованныхъ народовъ въ нравственные стимулы. Въ этомъ заключается громадное по своему значенію различіе между двумя великими теоріями существованія души послѣ смерти тѣла. Согласно съ теоріей постепеннаго развитія культуры, дикое, не этическое ученіе о продолженіи бытія души должно считаться болѣе первобытнымъ, за которымъ въ высшей цивилизаціи слѣдуетъ нравственное ученіе о возмездіи. Эта теорія развитія религіи въ отдаленномъ и темномъ прошломъ вполнѣ согласуется съ историческими данными, насколько послѣднія лежатъ въ предѣлахъ нашихъ знаній. Сравнимъ ли мы древнихъ грековъ съ позднѣйшими, или древнихъ евреевъ съ ихъ потомками, или вообще, наиболѣе грубыя расы въ ихъ первобытномъ состояніи съ тѣми же расами, но уже подчинившимися тремъ главнымъ проповѣдуемымъ въ настоящее время ученіямъ,—свидѣтельство исторіи всегда говоритъ въ пользу общаго всѣмъ перехода къ нравственнымъ догматамъ.

Въ заключеніе будетъ полезно обратить вниманіе на одинъ великій практическій вопросъ, лежащій вполнѣ въ предѣлахъ этнографіи. Какимъ образомъ вліяла на поступки и характеръ людей на различныхъ ступеняхъ культуры мысль о будущей жизни? Если мы возьмемъ за точку отправленія понятія дикаря, то убѣдимся, что они составляютъ скорѣе предметъ умозрительной философіи, чѣмъ источникъ жизнен-

ныхъ правилъ. Низшія расы держатся вѣрованій въ будущую жизнь, потому что считаютъ ихъ истинными; но нѣтъ ничего удивительнаго, если люди, которые едва помнятъ происшедшее три дня тому назадъ, получаютъ мало практическихъ стимуловъ отъ смутнаго ожиданія жизни за предѣлами гроба. Оставляя въ сторонѣ вопросъ о существованіи расъ, совершенно лишенныхъ понятія о будущей жизни, мы смѣло можемъ принять существованіе въ прошломъ и настоящемъ большой массы людей, на жизнь которыхъ не вліяла замѣтнымъ образомъ ихъ вѣра въ будущую жизнь. Теорія продолженнаго существованія, превращая смерть въ простой переходъ въ новую страну, можетъ вообще оказывать весьма мало вліянія на поступки людей, хотя косвеннымъ образомъ это ученіе имѣетъ громадное и пагубное вліяніе на общество, приводя, какъ намъ уже извѣстно, къ убійству женъ и рабовъ и къ уничтоженію собственности для предоставленія ея умершему въ будущемъ мірѣ. Если этотъ предстоящій міръ предполагается счастливѣе настоящаго, ожиданіе его побуждаетъ людей легче рисковать своей жизнью на войнѣ, поддерживаетъ обычай отправлять больныхъ и престарѣлыхъ въ лучшій міръ и поощряетъ къ самоубійству, если земная жизнь окажется слишкомъ тяжелой. На половинѣ пути между теоріей продолженія бытія и ученіемъ о нравственномъ возмездіи, и при господствѣ идеи, что доблести, обезпечивающія санъ, богатство и почести на землѣ, приведутъ впослѣдствіи къ еще бóльшей славѣ, — это понятіе должно, конечно, придать новую силу тѣмъ земнымъ побужденіямъ, которыя создаютъ храбрыхъ воиновъ и могучихъ вождей. Но у людей, которые имѣютъ въ виду превратиться послѣ смерти въ бродячихъ духовъ, или переселиться въ какую-либо мрачную страну тѣней, подобныя ожиданія только усиливаютъ естественный ужасъ передъ жизненной развязкой. Такіе люди приближаются къ умственному состоянію современнаго африканца, для котораго смерть представляется тѣмъ, что онъ перестанетъ пить ромъ, одѣваться въ красивыя ткани и имѣть женъ. Современный намъ негръ пойметъ во всей полнотѣ смыслъ начальныхъ строкъ Иліады, гдѣ говорится, что „души“ героевъ низринуты въ Аидъ, а что „сами они“ отданы на съѣденіе хищнымъ птицамъ и псамъ.

Приближаясь къ уровню высшихъ расъ, мы замѣчаемъ, что мысль о будущей жизни занимаетъ все болѣе и болѣе обширное мѣсто въ религіозныхъ убѣжденіяхъ; ожиданіе суда послѣ смерти становится все живѣе и живѣе, и — чего вовсе не встрѣчается въ дикой жизни — дѣлается реальнымъ жизненнымъ мотивомъ. Впрочемъ, эта перемѣна вовсе не идетъ рука объ руку съ развитіемъ культуры. Ученіе о будущей жизни едва ли имѣетъ болѣе глубокіе и сильные корни въ высшихъ

слояхъ цивилизаціи, чѣмъ въ среднихъ. На языкѣ древняго Египта, мертвые восторженно называются „живыми“, такъ какъ жизнь ихъ вѣчная, — все равно, продолжается ли она въ мірѣ усопшихъ, или ближе къ дому, въ гробницѣ, въ „вѣчномъ жилищѣ“. Мусульмане говорятъ, что человѣкъ спитъ при жизни и просыпается при смерти. Индусъ приравниваетъ тѣло, оставленное душой, къ постели, съ которой онъ встаетъ утромъ. Разсказъ о древнихъ гетахъ, которые плакали при рожденіи и смѣялись при погребеніи человѣка, служитъ образнымъ представленіемъ идеи объ отношеніи этой жизни къ будущей, — идеи, которая постоянно всплываетъ на поверхность къ исторіи религіи, и которая, быть можетъ, нигдѣ не понимается такъ легко, какъ въ разсказѣ изъ „Тысячи одной ночи“, гдѣ морской Абдалла съ негодованіемъ разрываетъ дружбу съ сухопутнымъ Абдаллой, когда узнаетъ, что обитатели земли не поютъ и не веселятся при смерти товарищей, подобно морскимъ жителямъ, а плачутъ и печалятся и разрываютъ свои одежды. Подобныя идеи ведутъ къ болѣзненному аскетизму, достигающему высшаго развитія въ жизни буддистскаго святого, который съ отвращеніемъ принимаетъ пищу изъ своей кружки для милостыни, какъ непріятное лѣкарство; который одѣвается въ погребальныя пелены, взятыя съ кладбища, или покрываетъ себя безобразной одеждой, какъ будто повязкой для прикрытія язвы, и смотритъ на смерть, ожидающую его впереди, какъ на избавленіе отъ печалей жизни; котораго высшая надежда состоитъ въ томъ, что послѣ непостижимо-длиннаго ряда послѣдовательныхъ существованій онъ найдетъ, наконецъ, въ совершенномъ уничтоженіи и небытіи убѣжище даже отъ небесной жизни.

Вѣра въ будущее возмездіе сдѣлалась въ самомъ дѣлѣ могучимъ рычагомъ въ жизни народовъ. Распространяясь съ одинаковой силой на добро и на зло, она становилась могущественнымъ средствомъ для многихъ религій. Жрецы открыто пользовались ею для своихъ интересовъ, для обогащенія и усиленія своей касты и для удержанія умственнаго и общественнаго прогресса въ предѣлахъ освященныхъ системъ. На берегахъ рѣки смерти цѣлые вѣка стояли ряды жрецовъ, чтобы заграждать путь всѣмъ бѣднымъ душамъ, которыя не удовлетворяли ихъ требованіямъ относительно обрядовъ, религіозныхъ формулъ и приношеній. Это тѣневая сторона картины. Свѣтлая же сторона дѣла заключалась въ слѣдующемъ. Изучая нравственное развитіе высшихъ націй, мы видимъ ясно, что рядомъ съ тѣмъ, какъ страхъ и надежда будущей жизни поддерживали вліяніе религіозныхъ ученій, мысль о судѣ послѣ смерти въ самыхъ различныхъ религіяхъ должна была поощрять къ добру и удерживать отъ зла, соотвѣтственно съ тѣми измѣн-

чивыми понятіями, которыя люди составляли себѣ о добрѣ и злѣ. Всѣ философскія школы, начиная съ классическихъ временъ, отвергавшія вѣрованіе въ будущую жизнь, возвратились по новой дорогѣ къ той исходной точкѣ, которой, быть можетъ, самыя грубыя расы никогда не покидали. Это справедливо, по крайней мѣрѣ, по отношенію къ понятію о будущемъ возмездіи, которое одинаково далеко отъ умовъ людей, стоящихъ на двухъ крайнихъ ступеняхъ цивилизаціи. Насколько нравственное мѣрило жизни примѣняется у высшихъ расъ въ связи съ идеей о будущей жизни—задача весьма трудная для рѣшенія, потому что и у людей, не вѣрящихъ въ эту вторую жизнь, мы встрѣчаемъ также нравственныя начала, которыя болѣе или менѣе выработаны подъ этимъ вліяніемъ. Люди, живущіе какъ для одного міра, такъ и для двухъ, имѣютъ все-таки много общихъ побужденій къ добру: во-первыхъ, благородное чувство собственнаго достоинства, заставляющее ихъ вести соотвѣтственную жизнь; во-вторыхъ, любовь къ добру ради самаго добра и ради его непосредственныхъ результатовъ; и, наконецъ, желаніе сдѣлать нѣчто такое, что̀ пережило бы самого человѣка, который, быть можетъ, и не увидитъ своихъ дѣлъ, но которому уже одно ожиданіе ихъ послѣдствій доставляетъ извѣстную долю удовлетворенія. Но тотъ, кто убѣжденъ, что нить его жизни будетъ разъ навсегда перерѣзана роковыми ножницами смерти, сознаетъ, что ему необходимы уже въ земной жизни тѣ цѣли и радости, которыхъ вѣрующій ожидаетъ лишь въ будущемъ мірѣ. Мало кому можетъ доставлять удовольствіе мысль исчезнуть совершенно изъ сознательнаго міра и жить, подобно великому Буддѣ, въ однихъ дѣлахъ своихъ. Остаться живымъ въ памяти друзей составляетъ уже отраду. Немногимъ великимъ умамъ дано въ удѣлъ пользоваться въ памяти потомства какими-нибудь тысячью годами „субъективнаго безсмертія“; вообще же въ человѣческомъ родѣ интересъ къ отдѣльнымъ личностямъ почти всегда ограничивается современниками, а память о лицѣ едва сохраняется лишь до третьяго или четвертаго поколѣнія. Но выше и сильнѣе всѣхъ этихъ земныхъ побужденій стоитъ въ жизни могучее вліяніе вѣры въ безсмертіе, и достигаетъ высшаго проявленія у смертнаго одра, когда, отвергая свидѣтельство своихъ внѣшнихъ чувствъ, люди, оплакивающіе близкаго человѣка, улыбаются сквозь слезы, говоря, что это не смерть, а жизнь.

ГЛАВА XIV.

Анимизмъ.

(Продолженіе).

Анимизмъ, развиваясь изъ ученія о Душахъ въ болѣе широкое ученіе о Духахъ, становится полной Философіей Естественной Религіи.—Понятіе о Духахъ сходно съ представленіемъ о Душахъ и, очевидно, выведено изъ него.—Переходное состояніе: разряды Душъ, переходящихъ въ добрыхъ и злыхъ Демоновъ.—Почитаніе Тѣней Умершихъ.—Ученіе о Вселеніи Духовъ въ тѣла людей, животныхъ, растеній и неодушевленныхъ предметовъ.—Одержимость бѣсами и вселеніе бѣсовъ въ человѣка, какъ причины Болѣзней и Прорицаній.—Фетишизмъ.—Вселеніе болѣзнетворныхъ духовъ.—Духи, которые держатся при бренныхъ останкахъ тѣла.—Фетишъ, образуемый Духомъ, который воплощенъ въ какой-нибудь Предметъ, связанъ съ нимъ, или дѣйствуетъ чрезъ него.—Аналоги Фетишизма въ Современной Наукѣ.—Почитаніе камней и кусковъ дерева.—Идолопоклонство.—Остатки анимистической Фразеологіи въ современномъ Языкѣ. — Упадокъ Анимистическаго ученія о Природѣ.

Общая схема Анимизма, часть которой составляетъ разобранное нами ученіе о Душахъ, отсюда расширяется еще болѣе и завершаетъ собою полную общую философію Естественной Религіи въ человѣческомъ родѣ. Сообразно съ той ранней дѣтской философіей, по которой человѣческая жизнь является непосредственнымъ ключомъ къ пониманію Природы вообще, теорія механизма вселенной у дикарей относитъ явленія природы къ произвольнымъ дѣйствіямъ проникающихъ ее личныхъ духовъ. Вовсе не произвольный вымыселъ, а разумное умозаключеніе, что слѣдствіе имѣетъ свою причину, заставило грубыхъ людей прежняго времени населить за сими эѳирными призраками свои собственныя жилища и убѣжища, всю обширную землю и простирающееся надъ нею небо. Духи лишь олицетворенныя причины. Подобно тому, какъ причиною обычной жизни и дѣйствій людей считались души, причиною всѣхъ счастливыхъ и бѣдственныхъ событій, постигающихъ человѣчество, и многообразныя физическія проявленія внѣшняго міра признавались существа, сходныя съ человѣческой душой, духи, происхожденіе кото-

рыхъ, въ сущности, одинаково, несмотря на все поразительное разнообразіе ихъ силы и дѣятельности. Весьма многое изъ того, что́ было истолковано въ этомъ смыслѣ первобытнымъ анимистическимъ ученіемъ, перешло при болѣе развитой культурѣ къ „метафизической“ и „положительной“ стадіямъ мысли. Тѣмъ не менѣе, Анимизмъ можетъ быть все еще вполнѣ прослѣженъ отъ интеллектуальнаго уровня низшихъ расъ по всему пути къ высшей культурѣ; все равно, были ли его ученія продолжены и видоизмѣнены въ признанную философію религіи, или же выродились въ простыя переживанія, уцѣлѣвшія въ народныхъ суевѣріяхъ. Хотя моя задача ограничивается здѣсь общимъ очертаніемъ лишь тѣхъ сторонъ этой спиритуалистической философіи, которыя для меня вполнѣ ясны, при чемъ я лишь весьма мало надѣюсь разсѣять туманъ, покрывающій еще многое въ этомъ предметѣ, — но, даже и въ этихъ границахъ, задача моя далеко не легка и становится еще тяжелѣе, вслѣдствіе налагаемой ею на меня отвѣтственности. При изученіи хода анимизма съ самыхъ первобытныхъ стадій его въ самомъ дѣлѣ оказывается, что онъ даетъ ключъ къ цѣлой массѣ средневѣковыхъ и современныхъ воззрѣній, смыслъ и значеніе которыхъ едва ли были бы понятны безъ помощи теоріи постепеннаго развитія культуры, обнимающей собою различные процессы новообразованія, уничтоженія, переживанія и оживанія. Такимъ образомъ, даже презираемыя всѣми понятія дикарей получаютъ огромную практическую важность для современнаго міра: здѣсь, какъ и вездѣ, вопросъ о происхожденіи даннаго философскаго воззрѣнія, является въ то же время вопросомъ о его значеніи и силѣ.

Въ этомъ пунктѣ нашего изслѣдованія мы уже можемъ вполнѣ оцѣнить то общее начало, которое мы постоянно прилагали къ употребляемому нами слову „Анимизмъ“, понимая его въ болѣе широкомъ смыслѣ, чѣмъ ученіе о душахъ. Пользуясь имъ для выраженія ученія о духовныхъ существахъ вообще, мы тѣмъ самымъ указываемъ практически, что понятіе о душахъ, демонахъ, божествахъ и другихъ разрядахъ духовныхъ существъ суть представленія, сходственныя по своей природѣ, и что представленіе о душахъ есть только первоначальное звено этой цѣпи. Съ этой точки зрѣнія, было бы всего разумнѣе начать изслѣдованіе съ тщательнаго изученія понятій о душахъ, т.-е. духахъ, присущихъ человѣку, животнымъ и вещественнымъ предметамъ, прежде чѣмъ касаться духовнаго міра во всемъ его объемѣ. Если допустить, что души и другія духовныя существа понимаются какъ нѣчто сходное или тожественное по своей природѣ, то можно заключить съ полнымъ правомъ, что рядъ представленій, основанныхъ на очевидности, болѣе

непосредственной и доступной первобытному человѣку, есть наиболѣе древній и основный. Принять же это — значитъ согласиться, что ученіе о душахъ, основанное на естественныхъ понятіяхъ первобытныхъ людей, послужило началомъ ученію о духахъ, которое расширяетъ и видоизмѣняетъ основную теорію соотвѣтственно новымъ цѣлямъ, но при этомъ, удаляясь отъ коренной правды и логики, становится причудливѣе и искусственнѣе. Повидимому, понятіе о человѣческой душѣ, составившись разъ въ умѣ людей, послужило образцомъ или типомъ, по которому складывались не только понятія о другихъ душахъ низшаго разряда, но и представленія о духовныхъ существахъ вообще, начиная отъ крошечнаго германскаго эльфа, играющаго въ высокой травѣ, до небеснаго творца и правителя міра, Великаго Духа сѣверо-американскихъ индѣйцевъ.

Ученія низшихъ расъ даютъ намъ полное право признать ихъ духовныя существа сходными вообще по своей природѣ съ человѣческими душами. Здѣсь во многихъ случаяхъ будетъ показано, что душамъ приписываются тѣ же качества, какъ и другимъ духамъ, что къ нимъ относятся такимъ же образомъ, что онѣ, наконецъ, подходятъ довольно свободно подъ общее опредѣленіе духовныхъ существъ. Одинаковость природы души и другихъ духовъ составляетъ, въ самомъ дѣлѣ, одно изъ общихъ свойствъ анимизма, отъ его первобытнаго состоянія до высшихъ ступеней развитія. Мы находимъ это понятіе въ представленіяхъ жителей Новой Зеландіи и Вестъ-Индіи объ „атуа“ и „цеми“, существахъ, требующихъ особыхъ опредѣлительныхъ словъ для выраженія того, что они — человѣческія души, демоны или божества другого разряда [1]); далѣе видимъ его въ объясненіи Филона Іудея, что души, демоны и ангелы, хотя и носятъ различныя имена, но по существу своему тожественны [2]); наконецъ, усматриваемъ его въ убѣжденіяхъ современнаго католическаго патера, которому въ формулахъ отчитыванія больныхъ, одержимыхъ бѣсами, совѣтуется не вѣрить демону, если послѣдній станетъ называть себя душой какого-нибудь святого или умершаго, или добрымъ ангеломъ (neque ei creditur, si daemon simularet se esse animam alicujus Sancti, vel defuncti, vel Angelum bonum) [3]). Ничто не можетъ доказать такъ ясно сходства природы души и другихъ духовныхъ существъ, какъ существованіе цѣлаго ряда относящихся сюда переходныхъ понятій. Души умершихъ людей при-

---

[1]) См. Taylor, «New Zealand», p. 134; J. G. Müller, «Amerikanische Urreligionen, p. 171.
[2]) Philo Jud. De Gigantibus, IV.
[3]) Rituale Romanum: De Exorcizandis Obsessis a Dæmonio.

знаются на самомъ дѣлѣ однимъ изъ важнѣйшихъ классовъ демоновъ или божествъ.

Для дикихъ племенъ страхъ передъ душами умершихъ, какъ передъ злобными духами, является какъ нельзя болѣе обычнымъ. Какъ извѣстно, австралійцы полагаютъ, что духи непогребенныхъ покойниковъ дѣлаются злобными демонами [1]). По понятіямъ новозеландцевъ, души умершихъ настолько измѣняются въ своей природѣ, что становятся способными вредить самымъ близкимъ и дорогимъ людямъ [2]); карaибы говорятъ, что, изъ числа различныхъ душъ человѣка, однѣ приходятъ на морской берегъ переворачивать лодки, другія же идутъ въ лѣса и становятся злыми духами [3]); у индѣйскаго племени Сіуксъ страхъ мести духовъ былъ средствомъ, удерживавшимъ ихъ отъ убійства [4]); про нѣкоторыя племена средней Африки можно сказать, что ихъ главнѣйшее религіозное ученіе есть вѣра въ духовъ, и что характеристическое свойство послѣднихъ есть желаніе вредить живымъ [5]). Патагонцы постоянно боялись душъ своихъ колдуновъ, которыя послѣ смерти превращаются въ злыхъ демоновъ [6]); туранскія племена сѣверной Азіи боятся своихъ шамановъ послѣ ихъ смерти гораздо болѣе. чѣмъ при жизни, потому что они становятся особымъ разрядомъ духовъ, наиболѣе вредныхъ во всей природѣ; у монголовъ они мучатъ людей съ цѣлью вынудить приношенія [7]). Въ Китаѣ вѣрятъ, что массы несчастныхъ душъ, лишенныхъ всего на землѣ, напр., души нищихъ и прокаженныхъ, могутъ сильно тревожить живыхъ; поэтому время отъ времени ихъ умиротворяютъ приношеніями пищи, хотя и весьма скудными; человѣкъ, который дурно себя чувствуетъ или боится неудачи въ дѣлахъ, благоразумно сжигаетъ нѣсколько бумажныхъ одеждъ и фольговыхъ денегъ для этихъ „господъ низшихъ областей“ [8]). Подобныя понятія въ большомъ ходу въ Индо-Китаѣ и Индіи; тамъ цѣлые разряды демоновъ были нѣкогда душами людей, преимущественно, оставленныхъ безъ погребенія, умершихъ отъ чумы или насильственной смертью, а также холостыхъ мужчинъ, и женщинъ, умершихъ въ родахъ; за это они обращаютъ свою мстительность противъ живыхъ. Ихъ можно,однако,

[1]) Oldfield, «Abor. af Australia» въ «Tr. Eth. Soc.», vol. III, p. 236. См. Fonwick, «Tasmanians», p. 181.
[2]) Taylor, «New Zealand», p. 104.
[3]) Rochefort, «Iles Antilles», p. 429.
[4]) Schoolcraft, «Indian Tribes», part II, p. 195; Eastman, «Dahcotah», p. 72.
[5]) Burton, «Central Afr.», vol. II, p. 344; Schlegel, «Ewe-Sprache», p. XXV.
[6]) Falkner, «Patagonia», p. 116; ср. Musters, p. 180.
[7]) Castrén, «Finn. Myth.», p. 122.
[8]) Doolittle, «Chinese», vol. I, p. 206.

умилостивить постройкой храмовъ или жертвами, и такимъ образомъ они стали фактически особымъ классомъ мѣстныхъ божествъ [1]). Въ эту категорію попала и демоническая душа какого-то жестокаго англійскаго офицера, котораго туземные почитатели въ Тинневельскомъ округѣ все еще стараются умилостивить, принося на его могилу водку и сигары, которыя онъ любилъ при жизни [2]). Индія переноситъ даже эту теорію въ практику посредствомъ настоящей фабрикаціи демоновъ, какъ это можно видѣть изъ слѣдующихъ двухъ разсказовъ. Одинъ брахманъ, на полѣ котораго кшатрійскій раджа построилъ домъ, убилъ себя для того, чтобы отмстить обидчику, и сдѣлался демономъ изъ разряда брахма-дазіу, который былъ съ тѣхъ поръ ужасомъ всей страны и сталъ однимъ изъ популярнѣйшихъ сельскихъ божествъ въ Каракпурѣ [3]). Въ концѣ прошлаго столѣтія жило двое брахмановъ, изъ дома которыхъ нѣкто похитилъ намѣренно, какъ они думали, сорокъ рупій. Вслѣдствіе этого, одинъ изъ брахмановъ рѣшился отрѣзать голову своей матери, въ надеждѣ, раздѣляемой и самой старухой, что ея духъ, въ теченіе сорока дней, возбуждаемый звуками барабана, будетъ являться вору и его сообщникамъ, мучить ихъ и преслѣдовать до смерти. Послѣдними словами матери была надежда, что она накажетъ негодяя, и такимъ образомъ мстительная старуха добровольно разсталась съ жизнью, чтобы въ образѣ духа отмстить за свои сорокъ рупій [4]). Подобные примѣры даютъ намъ возможность прослѣдить, начиная отъ психологіи низшихъ расъ, извѣстныя сказанія древней и новой Европы о злобныхъ и опасныхъ демонахъ - духахъ. Старый страхъ передъ ними до сихъ поръ еще свидѣтельствуетъ о древнемъ вѣрованіи въ нихъ.

Къ счастью для ожидающихъ смерти и для больныхъ и престарѣлыхъ, требующихъ ухода, мысли ужаса и ненависти не преобладаютъ въ представленіяхъ относительно обоготворенныхъ предковъ; на нихъ смотрятъ вообще, какъ на добрыхъ покровительствующихъ духовъ, по крайней мѣрѣ, для ихъ родныхъ и почитателей. Почитаніе тѣней умершихъ составляетъ одну изъ обширныхъ вѣтвей религіи человѣчества. Начала его легко понятны, такъ какъ въ немъ ясно повторяются общественныя отношенія живого міра. Умершій предокъ, обратившійся въ

[1]) Bastian, «Oestl. Asien», vol. II, pp. 129, 416; vol. III, pp. 29, 257, 278. «Psychologie», pp. 77, 99; Cross, «Karens», l. c. p. 316; Elliot въ «Journ. Eth. Soc.», vol. I, p. 115; Buchanan, «Mysore, etc.», въ Pinkerton, vol. III, p. 677.
[2]) Shortt, «Tribes of India» въ «Tr. Eth. Soc.», vol. VII, p. 192; Tinling «Tour round India», p. 19.
[3]) Bastian, «Psychologie», p. 101.
[4]) Sir J. Shore въ «Asiatic Res.», vol. IV, p. 331.

божество, продолжаетъ покровительствовать своему семейству и попрежнему пользуется вниманіемъ и уваженіемъ послѣдняго; умершій вождь продолжаетъ заботиться о своемъ племени и сохраняетъ прежнюю власть, помогая друзьямъ и нанося вредъ непріятелямъ, награждая добраго и строго наказывая виновнаго. Достаточно будетъ показать въ нѣсколькихъ типичныхъ примѣрахъ, начиная отъ низшихъ ступеней культуры, общее положеніе почитанія умершихъ въ человѣческомъ родѣ [1]). Въ обѣихъ Америкахъ оно встрѣчается довольно часто, отъ низкаго дикаго уровня бразильскихъ камакановъ до нѣсколько болѣе развитыхъ сѣверныхъ индѣйскихъ племенъ; послѣднія, судя по разсказамъ, молятся духамъ своихъ предковъ о хорошей погодѣ или удачной охотѣ и думаютъ, если какой-нибудь индѣецъ упадетъ въ огонь, что его толкнули туда духи предковъ въ наказаніе за небрежность въ исполненіи обряда обычныхъ приношеній; натчезы въ Луизіанѣ пошли, какъ разсказываютъ о нихъ, еще дальше и строятъ храмы для умершихъ [2]). Переходя къ темнокожимъ расамъ Тихаго океана, мы находимъ, что тасманійцы клали больныхъ вокругъ трупа на погребальномъ кострѣ, чтобы мертвые могли придти ночью и изгнать демоновъ, причинившихъ болѣзнь; вообще туземцы, по свидѣтельству путешественниковъ, вѣрятъ самымъ непосредственнымъ образомъ въ возвращеніе ихъ умершихъ друзей и родственниковъ, которые, смотря по обстоятельствамъ, приносятъ имъ пользу или вредъ [3]). Въ Таннѣ боги суть духи умершихъ предковъ; престарѣлые вожди становятся божествами послѣ смерти, управляя урожаемъ ямса и плодовъ, и туземцы молятся имъ и приносятъ въ даръ первые плоды [4]). Болѣе свѣтлокожіе полинезійцы не отстали отъ нихъ въ этомъ отношеніи. Послѣ великихъ миѳологическихъ боговъ Тонги и Новой Зеландіи, души вождей и воиновъ образуютъ низшій, но дѣятельный и сильный классъ божествъ, которые въ тонганскомъ раю ходатайствуютъ за своихъ соплеменниковъ передъ высшими божествами, направляютъ полки маорисовъ на войнѣ, носятся надъ ними, поддерживая ихъ мужество въ бояхъ и ревниво охраняя свое племя и семью, строго наказываютъ всякій проступокъ противъ

[1]) Нѣкоторыя собранія частностей почитанія умершихъ см. у Meiners, «Geschichte der Religionen», vol. I, book 3; Bastian, «Mensch», vol. II, p. 402—11; «Psychologie», pp. 72—114.

[2]) J. G. Müller, «Amer. Urrel.», pp. 73, 173, 209, 261; Schoolcraft, «Indian Tribes», part I, p. 39, part III, p. 237; Waitz. «Anthropologie», vol. III, pp. 191, 204.

[3]) Backhouse, «Australia», p. 105; Bonwick, «Tasmanians», p. 182.

[4]) Turner, «Polynesia», p. 88.

священныхъ законовъ табу [1]). Затѣмъ мы находимъ тѣ же понятія на Малайскихъ островахъ, гдѣ у духовъ предковъ испрашиваютъ счастья въ жизни и помощи въ бѣдѣ [2]). На Мадагаскарѣ почитаніе духовъ умершихъ замѣчательнымъ образомъ связано съ вазимбами, коренными обитателями острова, которые, судя по разсказамъ, все еще существуютъ, какъ отдѣльное племя внутри страны, и своеобразныя могилы которыхъ прямо свидѣтельствуютъ, что они нѣкогда населяли и другія мѣстности острова. Эти небольшія могилы, замѣтныя по могильной плитѣ и отвѣсно стоящему камню или жертвеннику, представляютъ предметы почитанія и страха для малгашей, лица которыхъ принимаютъ серьезное и даже печальное выраженіе, когда они проходятъ мимо нихъ. Взять камень, сорвать вѣтку съ такой могилы, наткнуться на нее нечаянно въ темнотѣ — проступки, за которые мстительный вазимба отплатитъ болѣзнью, или придетъ ночью, чтобъ унести душу обидчика въ царство духовъ. Такимъ образомъ, малгашъ склоненъ объяснить всякую иначе непонятную для него болѣзнь тѣмъ, что онъ, извѣстнымъ или неизвѣстнымъ для него образомъ, прогнѣвилъ вазимбу. Впрочемъ, вазимбы не всегда злобны; оставаясь непреклонны въ однихъ случаяхъ, они могутъ быть умилостивлены въ другихъ и часто представляютъ смѣшанный характеръ. Такимъ образомъ, къ этимъ могильнымъ камнямъ, поставленнымъ въ отдаленное время какой-нибудь дикой туземной семьей въ честь или память умершаго родственника, приходитъ варварская раса, вытѣснившая первую, выливаетъ на нихъ растопленное жертвенное сало, кладетъ головы домашнихъ птицъ и овецъ или рога буйволовъ, чтобы заслужить расположеніе и милость таинственнаго хозяина, одареннаго сверхъестественной властью [3]).

На материкѣ Африки почитаніе умершихъ является въ крайне рѣзкихъ и опредѣленныхъ чертахъ. Такъ, зулусскіе воины одерживаютъ побѣды при помощи „аматонго", духовъ предковъ; если же мертвые отвернутся отъ живыхъ, послѣдніе гибнутъ въ бою, чтобы въ свою очередь стать духами предковъ. Разгнѣванный „итонго" поражаетъ тѣло живого человѣка и насылаетъ на него болѣзнь или смерть; если же онъ доволенъ, то даетъ здоровье, много рогатаго скота, хлѣба и всего, что можетъ пожелать человѣкъ. Даже малыя дѣти и старыя

[1]) Mariner, «Tonga Is.», vol. II, p. 104; S. S. Farmer, p. 126; Shortland, «Trads. of. N. Z.», p. 81; Taylor, «New Zealand», p. 108.

[2]) J. R. Forster, «Observations», p. 604; Marsden, «Sumatra», p. 258; «Journ. Ind. Archip.», vol. II, p. 234.

[3]) Ellis, «Madagascar», vol. I, pp. 123, 423. Относительно связи вазимбовъ съ мазимбами восточной Африки см. Waitz, vol. II, pp. 360, 426.

женщины, не играющія никакой роли при жизни, становятся послѣ смерти духами, одаренными большой властью — дѣти для добра, старухи для зла. Но главнымъ предметомъ почитанія семьи является преимущественно глава семейства. Почему это для него естественно и разумно, зулусъ объясняетъ такъ: „хотя они чтутъ многихъ Аматонго своего племени, обнося ихъ могилы оградой для защиты, тѣмъ не менѣе, отецъ занимаетъ у нихъ первое мѣсто при почитаніи Аматонго. Отецъ остается для нихъ дороже всего и послѣ смерти. Тѣ изъ дѣтей, которые достигли полнаго возраста, знаютъ хорошо его храбрость и его хорошія качества". „Чернокожіе не одинаково почитаютъ всѣхъ Аматонго, т. е. всѣхъ умершихъ своего племени. Говоря вообще, глава дома почитается дѣтьми этого дома, потому что они не знаютъ предковъ умершихъ ранѣе, ни ихъ славныхъ прозвищъ, ни ихъ именъ. Но отецъ, котораго они знали, есть глава, обращеніемъ къ которому они начинаютъ и кончаютъ свою молитву; они помнятъ его и его любовь къ дѣтямъ, помнятъ, какъ онъ ласкалъ ихъ при жизни, заботился о нихъ, и говорятъ: „онъ останется такимъ же для насъ и послѣ смерти. Мы не знаемъ, за что бы онъ сталъ заботиться о другихъ; онъ будетъ заботиться только о насъ" [1]). Въ другомъ мѣстѣ мы увидимъ, какъ зулусъ развиваетъ ученіе о божественныхъ предкахъ, доводя родословную до перваго предка людей и Творца міра, до первоначальнаго Ункулункулу. Въ западной Африкѣ почитаніе умершихъ проявляется въ двухъ противоположныхъ характерныхъ формахъ. Съ одной стороны, негры сѣверной Гвинеи относятъ души умершихъ, сообразно съ ихъ земной жизнью, въ разрядъ добрыхъ или злыхъ духовъ, и почитаютъ злыхъ съ несравненно бóльшимъ усердіемъ, такъ какъ страхъ служитъ для нихъ болѣе сильнымъ побужденіемъ, чѣмъ любовь. Съ другой стороны, въ южной Гвинеѣ мы видимъ, что старики пользуются при жизни большимъ уваженіемъ, переходящимъ въ поклоненіе послѣ смерти, когда они достигаютъ высшей власти. Тамъ живые приносятъ изображеніямъ мертвыхъ ѣду и питье, даже извѣстную часть барыша, пріобрѣтеннаго въ торговлѣ; они обращаются преимущественно къ помощи умершихъ родственниковъ во всѣхъ испытаніяхъ жизни; а „въ случаяхъ общественной опасности или голода, нерѣдко можно увидать на какой-нибудь вершинѣ холма или у окраины густого лѣса, цѣлыя толпы мужчинъ и женщинъ, взывающихъ жалобными и трогательными голосами къ духамъ своихъ предковъ" [1]).

[1]) Callaway, «Religious System of Amazulu», part II. См. также Arbousset и Daumas, p. 469; Casalis, «Basutos», pp. 248 — 54; Waitz, «Anthropologie», vol. II, pp. 411, 419; Magyar, «Reisen in Süd Africa», pp. 21, 335 (Конго). Cavazzi, «Congo», lib. I.

Въ Азіи почитаніе умершихъ проявляется весьма разнообразно. Грубые веддахи на Цейлонѣ вѣрятъ въ покровительство духовъ умершихъ; послѣдніе, — говорятъ они, — „всегда бодрствуютъ надъ ними, приходятъ къ нимъ въ болѣзни, и посѣщаютъ въ сновидѣніяхъ, посылаютъ имъ дичь на охотѣ". Во всякомъ несчастіи и горѣ они обращаются къ помощи „родныхъ духовъ" и въ особенности къ тѣнямъ умершихъ дѣтей, „дѣтскимъ духамъ" [2]). У южныхъ племенъ, религіи которыхъ представляютъ болѣе или менѣе пред-браманское или пред-буддистское состояніе, мы видимъ ясные и глубокіе слѣды древняго и еще сохранившагося отчасти поклоненія предкамъ [3]). У туранскихъ племенъ, разсѣянныхъ по сѣвернымъ областямъ Стараго Свѣта, встрѣчаются подобныя же вѣрованія, какъ, напр., у монголовъ, поклоняющихся, какъ благодѣтельнымъ божествамъ, княжескимъ душамъ семейства Чингисъ-хана, во главѣ котораго стоитъ самъ божественный Чингисъ [4]). Народы высшей азіатской культуры также еще не совсѣмъ отвергли этотъ освященный временемъ культъ. Въ Японіи „Путь Ками", извѣстный иностранцамъ болѣе подъ именемъ религіи Син-ту, представляетъ одно изъ оффиціально признанныхъ религіозныхъ ученій, и въ немъ еще сохранила свое прежнее мѣсто, какъ въ хижинѣ, такъ и во дворцѣ, религія грубыхъ древнихъ горныхъ племенъ страны почитавшаго своихъ божественныхъ предковъ Ками, которыхъ она молила о помощи и благодати. Ко времени этихъ древнихъ Ками относятся, по отзывамъ современныхъ японцевъ, грубыя каменныя орудія въ землѣ, находимыя въ Японіи, подобно тому, какъ и въ другихъ странахъ; для насъ они, конечно, служатъ признаками родства не съ божествами, а съ дикарями [5]). Въ Сіамѣ низшіе классы боятся молить великихъ боговъ, чтобы какъ-нибудь, по своему невѣжеству, не впасть въ ошибку и не спутаться въ сложномъ ритуалѣ; они предпочитаютъ обращаться къ „тепаракамъ", низшему разряду божествъ, среди которыхъ души

[1]) J. L. Wilson, «W. Afr.», pp. 217, 388 — 93. См. Waitz, vol. II, pp. 181, 194.

[2]) Bailey въ «Tr. Eth. Soc.», vol. II, p. 301. Срав. Taylor, «New Zealand», p. 153.

[3]) Buchanan, «Mysore» у Pinkerton, vol. VIII, pp. 674 — 7; Macpherson, «India», p. 95 (Конды); Hunter, «Rural Bengal», p. 183 (Санталы).

[4]) Castrén, «Finn. Myth.», p. 122; Bastian, «Psychologie», p. 90; Palgrave, «Arabia», vol. I, p. 373.

[5]) Siebold, «Nippon», vol. I, p. 3, vol. II, p. 51; Kempfer, «Japan», Pinkerton, vol. VII, pp. 672, 680, 723, 755.

великихъ людей занимаютъ свое мѣсто послѣ смерти [1]). Въ Китаѣ, какъ извѣстно всякому, почитаніе предковъ есть преобладающая религія страны; западному мыслителю представляется не мало интересныхъ вопросовъ при видѣ великаго народа, который цѣлыя тысячи лѣтъ отыскиваетъ живыхъ между мертвыми. Нигдѣ не выражено до такой степени наглядно отношеніе между родительскимъ авторитетомъ и консерватизмомъ. Почитаніе предковъ, начавшееся при жизни, не прекращается, а напротивъ, усиливается, когда смерть возвышаетъ ихъ на степень божества. Китаецъ, преклоняющійся физически и нравственно передъ памятными таблицами, которыя вмѣщаютъ въ себѣ души его предковъ, не думаетъ, что показываетъ этимъ всему человѣчеству, какую громадную задерживающую силу для движенія цивилизаціи имѣетъ безпредѣльная сыновняя покорность, запрещающая уклоняться отъ постановленій отцовъ. Мысль, что души умершихъ раздѣляютъ счастье и славу потомковъ, распространена во всемъ мірѣ, но подобныя общія представленія слабы и неясны для китайца: онъ старается получить отличіе на состязательныхъ экзаменахъ именно для того, чтобы прославить своихъ умершихъ предковъ, такъ какъ получаемые имъ титулы поднимаютъ его отца и дѣда на одну степень выше его самого,—все равно, какъ если бы, напр., у англичанъ, на могильныя плиты Захарія Маколея и живописца Коплея были возложены теперь короны виконтовъ. Какъ часто случается то, что одному народу кажется шуткой, другой понимаетъ это вполнѣ серьезно. 300 милліоновъ китайцевъ не нашли бы ничего смѣшного въ презрѣніи Чарльза Лэмба къ неразумнымъ современникамъ, не интересующимся его произведеніями, и въ желаніи его писать вслѣдствіе того для прошлаго. Если бы онъ самъ былъ китайцемъ, онъ, вѣроятно, совершенно серьезно написалъ бы книгу для удовольствія своего пра-прадѣда. У китайцевъ почитаніе умершихъ не есть просто обрядъ почтенія. Живые нуждаются въ помощи духовъ предковъ, которые награждаютъ добродѣтели и наказываютъ пороки. „Восхваляемые предки принесутъ тебѣ, о Князь, много благъ!“—„Предки и отцы покинутъ и оставятъ васъ, не придутъ къ вамъ на помощь, и вы погибнете“. Если въ тяжелую минуту жизни не приходитъ ожидаемая помощь, китаецъ упрекаетъ своихъ предковъ и даже начинаетъ сомнѣваться въ ихъ существованіи. Такъ, въ одной китайской одѣ люди, страдающіе отъ сильной засухи, восклицаютъ: „Геутси не можетъ или не хочетъ помочь... Наши предки, вѣрно, погибли... Отецъ, мать, предки, какъ можете вы спокойно смотрѣть на наши муки!“

[1]) Bastian, «Oestl. Asien», vol. III, p. 250.

Почитаніе умершихъ не ограничивается предѣлами родственныхъ связей; оно естественно развивается, путемъ обоготворенія умершихъ героевъ, производя цѣлый рядъ высшихъ божествъ, которымъ поклоняется уже весь народъ. Такъ, по преданію, богъ Войны, или Военный Мудрецъ былъ нѣкогда въ земной жизни замѣчательнымъ воиномъ; богъ Механики былъ искуснымъ работникомъ и изобрѣтателемъ орудій; богъ Свиней былъ нѣкогда свиноводомъ, потерявшимъ свое стадо и умершимъ съ горя; богъ Игроковъ—отчаяннымъ игрокомъ, проигравшимъ все состояніе и умершимъ въ нуждѣ; послѣднее божество изображается въ видѣ отвратительнаго чудовища, называемаго „демономъ, играющимъ въ деньги“, которое въ этой формѣ принимаетъ приношенія отъявленныхъ игроковъ, своихъ поклонниковъ. Духи Сан-ки-та-те и Чингъ-юэн-тсе отправляются за дарами, приносимыми въ ихъ храмы, и возвращаются веселыми и раскраснѣвшимися отъ угощеній; духъ Конфуція также присутствуетъ въ храмѣ, гдѣ, дважды въ годъ, императоръ приноситъ ему жертвы [1]).

Индусъ до нѣкоторой степени приближается къ китайцу въ почитаніи умершихъ и, въ особенности, въ сознаніи необходимости имѣть сына или пріемыша, который могъ бы приносить ему должныя жертвы послѣ смерти. „Пусть родится въ нашемъ колѣнѣ,—такъ говорятъ тѣни,—человѣкъ, который приносилъ бы намъ дары въ тринадцатый день луны, рисъ вареный въ молокѣ, медъ и масло“. Дары, приносимые „питарасамъ“ (patres, отцы), до и послѣ должныхъ приношеній высшимъ божествамъ, приносятъ жертвующему счастье и славу [2]). Въ классической Европѣ апоѳеозъ лежитъ отчасти въ области миѳовъ, именно гдѣ онъ примѣняется къ баснословнымъ предкамъ, отчасти же въ предѣлахъ исторіи, какъ, напримѣръ, когда Юлій и Августъ дѣлили эти почести съ низкимъ Домиціаномъ и Коммодомъ. Главнѣйшими представителями почитанія умершихъ въ Европѣ были, вѣроятно, древніе римляне, терминъ которыхъ—manes сдѣлался общепринятымъ названіемъ для духовъ предковъ на современномъ цивилизованномъ языкѣ. Они изображали тѣни предковъ въ видѣ различныхъ фигуръ, выставляли ихъ какъ покровителей домовъ, приносили имъ дары, окружали почестями и, относя ихъ къ адскимъ божествамъ, ставили на могилахъ буквы D. M.—Diis Manibus [3]). Въ древнихъ христіанскихъ

[1]) Plath, «Religion der alten Chinesen», part I, p. 65, part. II, p. 89; Doolittle, «Chinese», vol. I, pp. VI, VIII; vol. II, p. 373; «Journ. Ind. Archip.», New Ser., vol. II, p. 363; Legge, «Confucius», p. 92.

[2]) Manu, кн. III.

[3]) Подробности у Pauly, «Real Encyclop.» s. v. inferi. Smith's «Dic. of Gr. and Rom. Biog. and Myth.»; Meiners, Hartung etc.

надгробныхъ надписяхъ часто встрѣчается это D. M. и представляетъ любопытный примѣръ религіознаго переживанія.

Хотя почитаніе предковъ не имѣетъ мѣста въ современномъ христіанствѣ, тѣмъ не менѣе въ предѣлахъ его сохранились еще нѣкоторые слѣды этого обычая. . . . .

Культъ умершихъ. . . . . . . оказался съ инымъ значеніемъ и другими цѣлями, во время переходнаго періода въ религіозной исторіи Европы. Мѣстные боги,—боги, покровительствующіе различнымъ классамъ и ремесламъ, боги, къ которымъ люди прибѣгали за особой помощью въ особыхъ нуждахъ, были слишкомъ близки и дороги сердцу дохристіанской Европы, чтобы ихъ можно было уничтожить безъ всякой замѣны. Для тѣхъ, кто дорожилъ ими, было легче всего замѣстить ихъ святыми, которые могли бы принять на себя ихъ обязанности. Система духовнаго раздѣленія труда была мало-по-малу выработана въ католичествѣ до изумительной мелочности, чему способствовало множество канонизированныхъ лицъ, между которыми наиболѣе знакомы англійскому уху имена св. Цециліи, покровительницы музыкантовъ; св. Валентина, патрона влюбленныхъ; св. Себастіана, покровителя стрѣлковъ; св. Криспина, покровителя тряпичниковъ; св. Губерта, излѣчивающаго отъ укушенія бѣшеной собаки; св. Вита, излѣчивающаго сумасшедшихъ и одержимыхъ недугомъ, носящимъ его имя; св. Фіакра, имя котораго всего болѣе извѣстно по экипажамъ, носящимъ его имя съ XVII-го столѣтія. Чтобы не останавливаться на предметахъ, извѣстныхъ всякому, здѣсь будетъ достаточно коснуться двухъ частностей этого вопроса. Во-первыхъ, мы укажемъ на прямую послѣдовательность между древней и новѣйшей религіей, сохранившуюся въ католицизмѣ. Для этого намъ будетъ вполнѣ достаточно слѣдующаго примѣра. Извѣстно, что Ромулъ, въ память его исполненнаго приключеній дѣтства, сдѣлался послѣ смерти римскимъ божествомъ, охраняющимъ здоровье и безопасность маленькихъ дѣтей, и что матери и няньки приносили больныхъ дѣтей къ этому божеству въ его небольшой, круглый храмъ у подножія Палатина. Въ послѣдующія времена храмъ былъ замѣненъ церковью въ честь св. Теодора, и здѣсь д-ръ Коньерсъ Миддльтонъ, обратившій вниманіе публики на это любопытное преданіе, часто видѣлъ, какъ десять или двѣнадцать женщинъ, каждая съ больнымъ ребенкомъ на рукахъ, сидѣли въ нѣмомъ благоговѣніи передъ алтаремъ [1]). Обрядъ благословенія дѣтей, въ особенности послѣ прививанія оспы, до сихъ поръ совершается здѣсь по утрамъ въ четвергъ.

[1]) Middleton, «Letter from Rome»; Murray's, «Handbook of Rome».

. . . .

Далѣе, въ современной Европѣ. . . . .

. . . . мы продолжаемъ видѣть примѣры такихъ же крайнихъ и суевѣрныхъ понятій, какія господствовали тысячу лѣтъ тому назадъ. Въ церкви Іезуитской коллегіи въ Римѣ погребено тѣло св. Алоизія Гонзага, въ день памяти котораго существуетъ обычай,—въ особенности между учениками заведенія—писать ему письма, которыя кладутся на его разукрашенный алтарь и потомъ сжигаются нераспечатанными. Чудесные отвѣты на эти письма описаны въ англійской книгѣ, вышедшей въ 1870-мъ году [1]). . . . .

Въ заключеніе замѣтимъ, что и въ наше время умершіе пользуются еще поклоненіемъ отъ большей половины человѣческаго рода; оно осталось даже, повидимому, неизмѣненнымъ съ самыхъ отдаленныхъ временъ первобытной культуры, когда, по всей вѣроятности, возникло поклоненіе тѣнямъ умершихъ.

Мы видѣли, что ученіе о душахъ признаетъ ихъ способными къ самостоятельному существованію, или къ переселенію въ тѣла людей, животныхъ и вещественныхъ предметовъ. На основаніи высказанной нами мысли, что общая теорія о духовныхъ существахъ составилась по типу ученія о душахъ, намъ будетъ не трудно объяснить нѣкоторыя изъ важныхъ вѣтвей низшей философіи религіи, которыя безъ этого могли бы показаться въ значительной степени темными или нелѣпыми. Подобно душамъ, и другимъ духовнымъ существамъ приписывается также способность жить и носиться свободно по свѣту или же вселяться на болѣе или менѣе долгое время въ различныя тѣла. Весьма важно съ самаго начала ясно представить себѣ эту теорію вселенія, потому что иначе мы на каждомъ шагу будемъ встрѣчать затрудненія въ пониманіи природы духовъ, съ точки зрѣнія низшаго анимизма. Теорія Вселенія служитъ многимъ важнымъ цѣлямъ въ философіи дикарей и варваровъ. Съ одной стороны, она истолковываетъ явленія болѣзненныхъ разстройствъ и экзальтаціи, преимущественно связанныхъ съ странными припадками, и это воззрѣніе до такой степени распространено, что изъ него вытекаетъ почти повсемѣстное ученіе о болѣзненномъ состояніи. Съ другой стороны, эта теорія даетъ возможность дикарю, „вогнать“ злой духъ въ какое-нибудь постороннее тѣло и, такимъ образомъ, избавиться отъ него; или, наоборотъ, вмѣстить, для своей надобности, какой-нибудь благодѣтельный духъ въ неодушевлен-

[1]) J. R. Beste, Nowadays at Home and Abroad. Lond. 1870, vol. II, p. 44; «A New Miracle at Rome peing an Account of a Miraculons Cure, etc.»; London (Washbourne), 1870.

ный предметъ, вселить его, какъ божество, ради поклоненія, въ тѣло животнаго, въ скалу, камень, идолъ или другой вещественный предметъ, въ которомъ духъ долженъ содержаться совершенно такъ же, какъ жидкость въ сосудѣ. Въ этомъ лежитъ ключъ къ настоящему фетишизму и до извѣстной степени къ идолопоклонству. При бѣгломъ обзорѣ этихъ различныхъ отдѣловъ теоріи вселенія, не безполезно будетъ включить сюда нѣкоторыя группы случаевъ, которые трудно распознаются въ отдѣльности. Теоретически эти случаи относятся скорѣе къ категоріи одержимости духами, чѣмъ къ категоріи вселенія ихъ, такъ какъ духи не живутъ внутри тѣла, а лишь держатся вблизи его и дѣйствуютъ на тѣло извнѣ.

Подобно тому, какъ при нормальныхъ условіяхъ человѣческая душа, обитающая въ тѣлѣ, принимается за начало, дающее ему жизнь, заставляющее ее думать и говорить, за начало, дѣйствующее чрезъ посредство тѣла—такъ, путемъ перенесенія этого принципа на ненормальныя состоянія души и тѣла, болѣзненные симптомы являются результатами дѣятельности другого начала, подобнаго душѣ, т.-е. посторонняго духа. Человѣкъ одержимый безпокоится и мечется въ горячкѣ, рвется и тоскуетъ, какъ будто внутри его находится какое-то терзающее его существо, худѣетъ и изнемогаетъ, точно кто-нибудь день за днемъ пожираетъ его внутри—такой человѣкъ естественно ищетъ какой-либо олицетворенной духовной причины своихъ страданій. Ему даже иногда случается видѣть своего мучителя въ страшныхъ сновидѣніяхъ въ формѣ призрака или кошмара. Когда же эта таинственная, невидимая сила повергаетъ безпомощнаго человѣка на землю, корчитъ и ломаетъ его въ судорогахъ и заставляетъ бросаться съ непомѣрной силой и яростью дикаго звѣря на окружающихъ; когда эта сила побуждаетъ человѣка, съ искаженнымъ лицомъ и дикими движеніями, произносить не своимъ, какъ будто даже не человѣческимъ голосомъ, дикія безсвязныя рѣчи, или когда вдругъ у одержимаго являются мысли и краснорѣчіе, далеко превышающія обычный уровень его способностей, и онъ начинаетъ повелѣвать, давать совѣты и предсказывать будущее, то понятно, что такой человѣкъ долженъ казаться окружающимъ и самому себѣ орудіемъ духа, который овладѣлъ имъ или вселился въ него, жилищемъ демона, въ личность котораго больной вѣритъ такъ твердо, что часто даже выдумываетъ для него имя, которое онъ можетъ назвать, когда говоритъ отъ имени этого духа. Наконецъ, когда тѣло медіума совсѣмъ истощено, духъ выходитъ изъ него такъ же, какъ вошелъ. Въ этомъ состоитъ понятіе дикарей объ одержимости бѣсами и вселеніи ихъ—понятіе, бывшее съ незапамятныхъ временъ и

остающееся до сихъ поръ у низшихъ расъ преобладающей теоріей болѣзней и вдохновеннаго состоянія. Въ основаніи его, очевидно, лежитъ анимистическое объясненіе дѣйствительныхъ болѣзненныхъ симптомовъ, вполнѣ непосредственное и раціональное на соотвѣтственномъ ему мѣстѣ въ исторіи умственнаго развитія человѣка. Ученіе о духахъ болѣзней и духахъ прорицанія занимаетъ наиболѣе обширное, важное и постоянное мѣсто въ предѣлахъ дикаго состоянія. Если мы получили ясное понятіе объ этомъ ученіи въ его собственномъ первобытномъ отечествѣ, то отсюда намъ уже будетъ легко прослѣдить его на различныхъ ступеняхъ цивилизаціи, какъ оно разрушалось по частямъ подъ вліяніемъ новыхъ медицинскихъ теорій, и по временамъ возрождалось снова, и какъ наконецъ переживанія его удержались даже въ средѣ нашей современной жизни. Теорія одержимости бѣсами извѣстна намъ не только изъ разсказовъ, въ которыхъ описываются болѣзни съ точки зрѣнія этой теоріи. Такъ какъ болѣзнь приписывается вліянію духовъ, то отсюда естественно слѣдуетъ, что изгнаніе духовъ есть наилучшее средство противъ этой болѣзни. Оттого-то рядомъ съ ученіемъ объ одержимости бѣсами, начиная отъ появленія его между дикарями и до нашихъ дней, стоитъ искусство заклинателей; и едва ли что-либо другое можетъ живѣе представить понятія о личныхъ духахъ, какъ причинѣ болѣзней и помѣшательства, чѣмъ пріемы заклинателя, который то ласками, то угрозами убѣждаетъ духа оставить тѣло паціента и переселиться въ какое-нибудь иное. Оба главныхъ послѣдствія, приписываемыхъ такому духовному вліянію при одержимости духами и вселеніи ихъ—болѣзненные припадки и даръ прорицанія—не только смѣшиваются другъ съ другомъ, но часто вполнѣ сливаются между собою, что совершенно согласно съ воззрѣніемъ, относящимъ оба послѣдствія къ одной общей причинѣ. Воззрѣніе, по которому овладѣвающій или вселяющійся духъ можетъ быть или человѣческой душой, или принадлежать къ какому-нибудь другому классу духовной іерархіи, свидѣтельствуетъ въ пользу того, что теорія бѣсноватости вытекла, и по сущности и по формѣ, изъ обычныхъ представленій о вліяніи души на тѣло. При разъясненіи этого ученія типическими примѣрами, взятыми изъ огромной массы подходящихъ подробностей, почти невозможно различить между дѣйствующими духами человѣческія души отъ демоновъ, ни провести ясной черты между внѣшнимъ одержаніемъ демона (obsessio) и его внутреннимъ обладаніемъ (possessio); столько же трудно бываетъ отличить состояніе паціента, мучимаго бѣсами, отъ состоянія изгоняющаго ихъ врача, духовидца или жреца. Однимъ словомъ, въ такомъ смѣшеніи этихъ понятій въ головѣ дикаря ясно высказывается ихъ тѣсное сближеніе въ общей теоріи одержимости духами.

Въ австралійской тасманійской области болѣзни и смерть приписываются болѣе или менѣе опредѣленнымъ вліяніямъ духовъ. Описанія того, какъ демонъ, по злобной волѣ колдуна, тихо подкрадывается сзади къ своей жертвѣ и бьетъ ее палицей по затылку, или какъ духъ мертвеца приходитъ въ ярость, когда произносятъ его имя, и вползаетъ въ тѣло говорящаго, чтобы пожрать его внутренности, представляютъ, въ дѣйствительности, особенно наглядные примѣры дикаго анимизма [1]). Теорія духовъ, причиняющихъ болѣзни, въ ея крайнемъ развитіи, встрѣчается у низко стоящаго племени Минтира на Малайскомъ полуостровѣ. Ихъ духи, „ганту", между прочими функціями имѣютъ обязанность причинять болѣзни; такъ „ганту калюмбаганъ" причиняетъ оспу; „гантукамангъ"—воспаленіе и опухоли рукъ и ногъ; если человѣкъ раненъ, „ганту пари" приникаетъ къ ранѣ и начинаетъ сосать, отчего происходитъ кровотеченіе. „Перечислять остальныхъ ганту", говоритъ описаніе, „значитъ замѣнять названіе каждой болѣзни, извѣстной минтирамъ, именемъ собственнымъ. Если бы у нихъ появилась какая-нибудь новая болѣзнь, то она была бы приписана „ганту" того же имени [2]). Чтобы выяснить, насколько сознаніе низшихъ расъ придаетъ демону болѣзней опредѣленную личность, слѣдуетъ замѣтить, что въ этой же провинціи племя Орангъ Лаутъ заваливаетъ хворостомъ и терновникомъ всѣ дороги, ведущія къ мѣсту, гдѣ появилась оспа, съ цѣлью удержать демоновъ. Точно также конды въ Ориссѣ стараются преградить пути къ своимъ хижинамъ богинѣ оспы, Юга Пенну, хворостомъ, канавами и поливаніемъ почвы вонючимъ масломъ [3]). Между даяками на Борнео „быть тронутымъ духомъ" значитъ сдѣлаться больнымъ; болѣзнь причиняется тѣмъ, что невидимые духи наносятъ невидимыя раны невидимыми копьями, или входятъ внутрь тѣла и выгоняютъ душу, или поселяются въ сердцѣ и дѣлаютъ человѣка бѣшенобезумнымъ. На Индійскомъ архипелагѣ, признаніе за болѣзнетворными духами личной получеловѣческой природы выражается въ томъ, что ихъ ублаготворяютъ празднествами, танцами и пищей, выставляемой въ лѣсахъ, съ цѣлью побудить ихъ оставить свои жертвы; или высылаютъ въ море маленькія лодки съ дарами, чтобы духи, поселившіеся во внутренностяхъ больного, могли сѣсть въ челнокъ и навсегда

[1]) Oldfield, «Tr. Eth. Soc.», vol. III, p. 235; см. Grey, «Australia», vol, II, p. 337. Bonwick, «Tasmanians», pp. 183, 195.

[2]) «Journ. Ind. Archip.» vol. I, p. 307.

[3]) Bastian, «Psychologie», p. 204; «Mensch», vol. II, p. 73, см. p. 125 (Battas); Macpherson, «India», p. 370. См. также Mason, «Karens», l. c., p. 201.

уѣхать [1]). Анимистическая теорія болѣзни рѣзко обнаруживается въ Полинезіи, гдѣ каждая болѣзнь приписывается духовному вліянію божествъ, возстановленныхъ противъ больного или приношеніями его враговъ, или проступками самой жертвы противъ законовъ „табу". Такъ, въ Новой Зеландіи всякій недугъ причиняется духомъ, и преимущественно духомъ ребенка или вообще недоразвитаго человѣка, который, поселившись въ тѣлѣ паціента, гложетъ и поѣдаетъ его изнутри; когда заклинатель найдетъ путь, которымъ такой болѣзнетворный духъ вошелъ въ тѣло больного родственника питаться его внутренностями, онъ уговариваетъ его, посредствомъ заклинаній, перебраться на вѣтку льна и отправиться домой. Мы узнаемъ также, что различныя части тѣла, лобъ, грудь, желудокъ, ноги, и т. д. принадлежатъ различнымъ божествамъ, которыя посылаютъ въ нихъ различныя боли и недуги [2]). Далѣе, на островахъ Самоа, когда кто-либо былъ близокъ къ смерти, люди старались разстаться съ нимъ въ добрыхъ отношеніяхъ, вполнѣ вѣря, что если онъ умретъ съ злобой противъ кого-нибудь, то навѣрное возвратится снова и причинитъ какое-нибудь бѣдствіе этому лицу, или близкому для него человѣку. Въ этомъ часто усматривалась причина болѣзни или смерти: именно духъ умершаго человѣка возвращался на землю и, поселившись въ головѣ, груди или желудкѣ человѣка, причинялъ ему болѣзнь и смерть. Если человѣкъ умиралъ внезапно, это значило, что духъ, овладѣвшій имъ, заѣлъ его; и хотя съѣденная такимъ образомъ душа отправлялась въ общее мѣстопребываніе душъ умершихъ, но она лишалась тамъ способности говорить и на предлагаемые вопросы только била себя въ грудь. Въ заключеніе нужно замѣтить, что болѣзнетворныя души умершихъ были тѣ же самыя души, которыя, при болѣе благопріятныхъ обстоятельствахъ, входили въ живыхъ и говорили чрезъ посредство какого-нибудь члена семьи, предсказывали будущія событія и управляли семейными дѣлами [3]). На дальнемъ Востокѣ, на о-вахъ Товарищества и Георга, злые демоны ниспосылаются корчить и мучить людей судорогами и истерическими припадками, терзать несчастныхъ больныхъ какъ бы зазубренными крючьями или крутить и вязать въ узлы ихъ внутренности, пока жертва не умретъ въ жестокихъ мученіяхъ. Сумасшедшіе

[1]) «Journ. Ind. Archip.», vol. III, p. 110, vol. IV, p. 195; St. John, «Far East», vol. 1, pp. 71, 87; Beeckmann y. Pinkerton, vol. IX, p. 133; Meiners, vol I, p. 278. См. также Doolittle, «Chinese», vol. I, p. 159.

[2]) Shortland, «Trads. of N. Z.», pp. 97, 114, 125; Taylor, «New Zealand» pp. 48, 137.

[3]) Turner, «Polynesia», p. 236.

пользуются тамъ большимъ уваженіемъ, какъ люди, посѣщенные богомъ, а идіоты обязаны мягкости обхожденія съ ними убѣжденію въ ихъ сверхъестественномъ наитіи [1]). Тамъ, какъ и въ другихъ мѣстахъ, гдѣ культура стоитъ на низкой степени, до сихъ поръ еще сохранилось прежнее реальное вѣрованіе, которое у образованныхъ людей перешло въ извѣстный шутливый синонимъ идіота—„блаженный".

Этнографія Америки указываетъ грубыя расы, приписывающія болѣзни дѣйствію злыхъ духовъ. Такъ, дакоты думаютъ, что духи наказываютъ людей за дурные поступки, особенно за несовершеніе празднествъ по умершимъ; эти духи обладаютъ способностью посылать въ тѣло человѣка духъ любого предмета, напр., духъ медвѣдя, оленя, черепахи, рыбы, дерева, камня, червяка или умершаго человѣка: эти духи, входя въ паціента, причиняютъ болѣзни Врачеваніе заключается въ томъ, что знахарь произноситъ надъ больнымъ заклинанія, поетъ „Ге-ле-ли-ла" подъ акомпаниментъ трещотки изъ тыквы, наполненной мелкими шариками, торжественно выставляетъ напоказъ символическое изображеніе вошедшаго существа, сдѣланное изъ древесной коры, высасываетъ больное мѣсто, чтобы извлечь оттуда духа, и стрѣляетъ изъ ружья, когда, по его мнѣнію, духъ выходитъ [2]). Подобные пріемы были въ полномъ ходу въ Вестъ-Индіи во времена Колумба. Монахъ Романъ Пане упоминаетъ въ своемъ курьезномъ разсказѣ, какъ туземный колдунъ снимаетъ съ ногъ паціента болѣзни (подобно тому, какъ снимаются панталоны), выходитъ за двери, отгоняетъ духа дуновеніемъ и посылаетъ его въ горы или въ море; церемонія заканчивается обыкновенно высасываніемъ больного мѣста и воображаемымъ извлеченіемъ камня, куска мяса или другого предмета, которые были вложены въ больного покровительствующимъ ему духомъ или божествомъ (цеми) въ наказаніе за то, что онъ не построилъ ему храма или пренебрегалъ молитвами и приношеніями [3]). Патагонцы думаютъ, что болѣзнь причиняется вхожденіемъ духа въ тѣло больного, и „что всякій больной человѣкъ одержимъ демономъ; поэтому ихъ врачи приносятъ къ постели больного барабанъ, на которомъ изображены дьяволы, и барабанятъ съ цѣлью из-

[1]) Ellis, «Polyn. Res.», vol. I, pp. 363, 395 etc., vol. II, pp. 193, 274; Cook, «3-rd Voy.», vol. III, p. 131. Подробности о сверхъестественныхъ свойствахъ, приписываемыхъ сумасшедшимъ у другихъ расъ, см. Schoolcraft, part IV, p. 49; Martius, vol. I, p. 633; Meiners, vol. I, p. 323; Waitz, vol. II, p. 181.

[2]) Schoolcraft, Indian Tribes», part. I, p. 250, part. II, pp. 179, 199, part. III, p. 498; M. Eastman, «Dahcotah», pp. XXIII, 34, 41, 72. См. также Gregg, «Commerce of Prairies», vol. II, p. 297 (Commanches); Morgan, «Iroquois», p. 163; Sprout, p. 174 (Ahts); Egede, «Greenland», p. 186; Cranz, p. 269.

[3]) Roman Pane, XIX въ «Life of Colon»; Pinkerton, vol. XII, p. 87.

гнать изъ тѣла злого демона, причиняющаго болѣзнь" [1]). Въ Африкѣ, по философскимъ воззрѣніямъ басутовъ и зулусовъ, причины болѣзней суть духи умершихъ, входящіе въ человѣка за тѣмъ, чтобы призвать его къ себѣ или побудить къ приношеніямъ пищи въ пользу умершихъ. Эти духи узнаются колдунами или самимъ паціентомъ, который видитъ во снѣ духъ умершаго, пришедшаго его мучить. Племена Конго подобнымъ же образомъ полагаютъ, что болѣзни и смерть причиняются душами умершихъ, превращающимися въ могущественныхъ духовъ. На этомъ основаніи, врачебное искусство въ обѣихъ областяхъ превращается въ чисто религіозные обряды, состоящіе въ умилостивительныхъ жертвахъ и молитвахъ тѣнямъ, производящимъ болѣзни. Баролонги воздаютъ нѣкотораго рода поклоненіе душевнобольнымъ, какъ людямъ, состоящимъ подъ непосредственнымъ вліяніемъ божества; а въ восточной Африкѣ объясненіе помѣшательства и идіотизма выражается весьма просто и типично въ словахъ: „въ немъ сидятъ демоны" [2]). Западно-африканскіе негры, предполагая, что всякій болѣзненный припадокъ производится какимъ-нибудь духовнымъ существомъ, не безъ самодовольства приписываютъ себѣ способность узнавать, какой именно духъ причинилъ болѣзнь и за что. Паціентъ или пренебрегъ обязанностями относительно своего „вонгъ", или духа фетиша, который отомстилъ ему за это болѣзнью; или въ дѣло замѣшанъ его личный духъ-покровитель „кла", который, на обращенныя къ нему просьбы, объясняетъ, что больной не былъ къ нему достаточно почтителенъ; или это можетъ быть „сиза", духъ какого-нибудь умершаго человѣка, избирающаго этотъ путь, желая дать знать, что ему нужно золотое украшеніе, которое онъ оставилъ, умирая [3]). Средства врачеванія должны, конечно, имѣть цѣлью удовлетвореніе требованіямъ духа. Другой видъ ученія негровъ о духахъ болѣзней представленъ въ слѣдующемъ описаніи Гвинеи миссіонера Дж. Л. Уильсона: „одержимость бѣсами здѣсь вещь обыкновенная, и припадки, которыми она выражается, нѣсколько похожи на описанные въ Новомъ Завѣтѣ. Дикіе жесты, конвульсіи, пѣна у рта, проявленіе сверхъестественной силы, бѣшенства, терзанье собственнаго тѣла, скрежетъ зубовный и другіе подобные припадки указываются въ

[1]) D'Orbigny, «L'Homme Américain», vol. II, pp. 73, 168; Musters, «Patagonians», p. 180. См. также J. G. Müller, pp. 207, 231 (Caribs); Spix and Martius, «Brasilien», vol. I, p. 70; Martius, «Ethnogr. Amer.», vol. I, p. 646 (Macusis).

[2]) Casalis, «Basutos», p. 247; Callaway, «Rel. of Amazulu», p. 147 etc.; Magyar, «Süd-Afrika», p. 21 и слѣд.; Burton, «Centr.-Afr.», vol. II, pp. 320, 354; Steere въ «Journ. Anthrop. Inst., vol. I, 1871, p. CXLVII.

[3]) Steinhauser, «Relig. des Negers», въ Magaz. der evang. Miss.- u. Bibel-Gesellsch., Basel, 1856, № 2, p. 139.

каждомъ случаѣ, гдѣ предполагается дьявольское навожденіе" [1]). Неоднократныя замѣчанія многихъ путешественниковъ, что спиритуалистическая теорія болѣзней въ значительной степени мѣшала прогрессу медицины между низшими расами, безъ сомнѣнія, справедливы. Такъ, у племенъ Бодо и Дгималь въ С.-В. Индіи, приписывающихъ всякую болѣзнь божеству, мучающему паціента за какой-нибудь грѣхъ или несоблюденіе правилъ благочестія, заклинатели угадываютъ, какое божество оскорблено, и умилостивляютъ его принесеніемъ въ жертву обѣщанной свиньи; эти заклинатели составляютъ классъ жрецовъ, и они единственные народные врачи [2]). Тамъ, гдѣ господствовало распространенное по всему свѣту ученіе о болѣзнетворныхъ демонахъ, умъ человѣка, полный чаръ и обрядовъ, едва ли имѣлъ мѣсто для мысли о лѣкарствахъ и діэтѣ.

Случаи, гдѣ болѣзненное одержаніе духами переходило въ прорицательное одержаніе, связаны въ особенности съ истерическими, конвульсивными и эпилептическими страданіями. Бэкгаузъ описываетъ тасманійскаго туземнаго колдуна, „съ припадками спазматическаго сокращенія грудныхъ мышцъ, которые онъ приписывалъ, какъ и всѣ вообще болѣзни, демону"; эта болѣзнь служила для народа доказательствомъ его вдохновенности [3]). Въ то время, какъ д-ръ Масонъ говорилъ проповѣдь близъ языческаго селенія По, съ однимъ изъ слушателей сдѣлался припадокъ падучей болѣзни — на него сошелъ семейный духъ, чтобы черезъ него запретить народу слушать миссіонера, и онъ нараспѣвъ, какъ безумный, произнесъ это запрещеніе. Этотъ человѣкъ впослѣдствіи обратился въ христіанство и говорилъ миссіонеру, что онъ „не можетъ отдать себѣ отчета въ своихъ прежнихъ дѣйствіяхъ, но что ему въ самомъ дѣлѣ казалось, какъ-будто говорилъ духъ и онъ долженъ былъ передавать сообщаемое". Въ странѣ кареновъ процвѣтаютъ туземные „уи", пророки, которыхъ обязанности заключаются въ томъ, чтобы довести себя до возможности видѣть отшедшихъ духовъ, посѣщать ихъ отдаленныя жилища и даже призывать ихъ обратно къ тѣлу, т.-е. воскрешать мертвыхъ; эти пророки всегда очень нервные, впечатлительные люди, въ родѣ медіумовъ, и, дѣлая прорицанія, они въ самомъ дѣлѣ впадаютъ въ судороги [4]). Чрезвычайно поучителенъ разсказъ д-ра Коллеуея о прорицателяхъ у зулусовъ. Припадки, которымъ они подвергаются, приписываются посѣщенію „аматонго", духами пред-

[1]) J. L. Wilson, «W.-Afr.», pp. 217, 388.
[2]) Hodgson, «Abor. of India», pp. 163, 170.
[3]) Backhouse, «Australia», p. 103.
[4]) Mason, «Burmah», p. 107 etc.

ковъ; болѣзнь эта очень обыкновенна; у нѣкоторыхъ она проходитъ сама собою; другіе изгоняютъ причинившаго ее духа, а третьи предоставляютъ болѣзнь естественному теченію и дѣлаются прорицателями по профессіи. Ихъ способность отыскивать скрытыя вещи и сообщать самыя, повидимому, недоступныя свѣдѣнія засвидѣтельствована всѣми туземцами, отъ которыхъ въ то же время не ускользаютъ ни ихъ хитрости, ни ихъ ошибки. Самое обстоятельное описаніе болѣзненнаго состоянія принадлежитъ одному истерическому духовидцу, находившемуся въ „состояніи, предшествующемъ способности прорицанія". Этотъ человѣкъ описываетъ общеизвѣстный припадокъ истерики: „ощущеніе страшной тяжести, поднимающейся вверхъ по тѣлу къ плечамъ, живыя грезы, представленіе наяву предметовъ, которые исчезаютъ при приближеніи къ нимъ, появленіе въ умѣ незаученныхъ пѣсней и ощущеніе летанія по воздуху. Этотъ человѣкъ происходилъ изъ семейства, члены котораго отличались большой впечатлительностью и были знахарями" [1]). Въ самомъ дѣлѣ, люди, склонные по природѣ къ болѣзненнымъ припадкамъ, какъ бы назначены къ тому, чтобы быть духовидцами и колдунами. У патагонцевъ, люди, страдающіе падучей болѣзнью или пляской св. Витта, предназначаются въ волшебники, какъ люди, избранные самими демонами, которые, войдя въ ихъ тѣла, корчатъ и ломаютъ ихъ [2]). У сибирскихъ племенъ, шаманы выбираютъ дѣтей, склонныхъ къ конвульсіямъ, какъ субъектовъ, наиболѣе пригодныхъ для ихъ профессіи, которая такимъ образомъ можетъ иногда дѣлаться наслѣдственной въ семействахъ, подверженныхъ эпилепсіи [3]). Такимъ путемъ, уже на ступеняхъ низкой культуры, болѣзненные энтузіасты начинаютъ обнаруживать то сильное вліяніе надъ умами окружающихъ ихъ болѣе нормальныхъ людей, которое они сохраняютъ столь замѣчательнымъ образомъ во всѣ историческія времена.

Болѣзненныя явленія прорицанія вызываются всегда ради извѣстныхъ цѣлей, при этомъ присяжные колдуны обыкновенно впадаютъ въ преувеличенія или даже въ простое притворство. Въ болѣе неподдѣльныхъ случаяхъ медіумъ можетъ настолько сильно проникнуться мыслью, что овладѣвшій имъ духъ въ самомъ дѣлѣ говоритъ чрезъ него, что онъ можетъ не только назвать духъ по имени, говорить сообразно его характеру, но даже измѣнять свой голосъ, сообразно съ духовной манифестаціей. Эта послѣдняя способность, принадлежащая „чревовѣщатель-

[1]) Callaway, «Religion of Amazulu», pp. 183, 259, и друг.
[2]) Falkner, «Patagonia», p. 116. См. также Rochefort, «Iles Antilles», p. 418 (Caribs).
[3]) Georgi, «Reise im Russ. Reich.», vol. I, p. 280; Meiners, vol. II, p. 488.

ству“ въ его древнемъ значеніи, далѣе переходитъ, конечно, въ чистый обманъ. Но именно то, что эти явленія или вызываются искусственно, или воспроизводятся съ намѣреннымъ обманомъ, свидѣтельствуетъ скорѣе въ пользу нашей мысли, чѣмъ противъ нея. Дѣйствительныя или притворныя подробности прорицательнаго одержанія, во всякомъ случаѣ, служатъ разъясненіемъ народнаго вѣрованія. Патагонскій колдунъ, приступая къ дѣлу, начинаетъ бить въ барабанъ и вертѣть трещотку до тѣхъ поръ, пока съ нимъ не дѣлается дѣйствительный или мнимый эпилептическій припадокъ; тогда духъ, вошедшій въ него, начинаетъ отвѣчать на вопросы, какъ бы изнутри его, слабымъ, глухимъ голосомъ [1]). Въ южной Индіи и Цейлонѣ такъ называемые „бѣсноватые плясуны“ доводятъ себя сами до пароксизма, чтобы придти въ вдохновенное состояніе, необходимое имъ для лѣченія больныхъ [2]). Такимъ же образомъ на жрецовъ племени Бодо находитъ, въ бѣшеныхъ плясках подъ музыку и пѣніе окружающихъ, припадокъ безумнаго изступленія, во время котораго божество нисходитъ въ жреца и начинаетъ прорицать черезъ него [3]). Въ Камчаткѣ женщины-шаманы начинаютъ пророчествовать, когда Биллукай входитъ въ нихъ при громѣ и молніи; онѣ воспринимаютъ духа съ восклицаніемъ „тш!“ зубы ихъ стучатъ, какъ въ лихорадкѣ, и онѣ дѣлаются способными прорицать [4]). Въ племени Сингфо, въ юго-восточной Азіи, заклинатель, или „натцо“, придя къ больному, призываетъ „натъ“, или демона, душу умершаго иноземнаго князя, которая входитъ въ него и даетъ требуемые отвѣты [5]). На островахъ Тихаго океана духи умершихъ входятъ на время въ тѣла живыхъ, чтобъ, вдохновляя ихъ, заставить предсказать будущія событія или исполнить какія-либо велѣнія высшихъ божествъ. Лучшія описанія симптомовъ одержимости духомъ прорицанія у дикарей относятся именно къ этой части свѣта. Фиджійскій жрецъ сидитъ среди глубокаго молчанія, упорно уставивъ глаза на украшеніе изъ китоваго уса. Черезъ нѣсколько минутъ онъ начинаетъ дрожать; въ лицѣ и конечностяхъ появляются слабыя подергиванья, которыя усиливаются до жестокихъ судорогъ, сопровождающихся вздутіемъ венъ, бредомъ и стонами. Въ это время въ него входитъ божество, и прорицатель, съ вращающимися, выпученными глазами, блѣднымъ лицомъ и посинѣлыми

[1]) Falkner, l. c.
[2]) Caldwell, «Dravidian Languages», App.; Latham, vol. II, p. 469.
[3]) Hodgson, «Abor. of India», p. 172.
[4]) Steller, «Kamtschatka», p. 278.
[5]) Bastian, «Oestl. Asien», vol. II, p. 328; vol. III, p. 201, «Psychologie», p. 139. См. также Römer, «Guinea», p. 59.

губами, обливаясь потомъ, съ видомъ совершенно бѣшенаго человѣка, высказываетъ неестественнымъ голосомъ волю божества; затѣмъ припадокъ стихаетъ, прорицатель тупо глядитъ вокругъ себя, и божество возвращается въ страну духовъ. На Сандвичевыхъ островахъ, гдѣ богъ Оро изрекалъ такимъ же образомъ свою волю, его жрецъ переставалъ дѣйствовать и говорить, какъ свободное существо, но съ судорогами въ конечностяхъ, съ страшными, искаженными чертами, дикими, неподвижными, безсмысленными глазами, съ пѣной на губахъ, онъ катался по землѣ и возвѣщалъ волю вошедшаго въ него бога дикими, рѣзкими и безсвязными звуками, которые туманно истолковывались окружающими жрецами народу. На о. Таити часто замѣчали, что люди, не отличавшіеся въ нормальномъ состояніи ни талантами, ни краснорѣчіемъ, въ припадкахъ судорожнаго бреда говорили цѣлыя рѣчи серьезно и возвышенно, сообщая волю и отвѣты боговъ, или предсказывая будущее, въ хорошо построенныхъ фразахъ, полныхъ поэтическихъ образовъ и метафоръ, свойственныхъ оратору по профессіи. Но какъ только припадокъ проходилъ и здравый разсудокъ возвращался, даръ пророчества исчезалъ [1]). Наконецъ, африканскій прорицатель является, по описаніямъ, первобытнымъ чревовѣщателемъ съ ясными признаками болѣзненнаго притворства. Въ Софалѣ послѣ погребенія короля, душа его входила въ колдуна, и голосомъ, знакомымъ всѣмъ окружающимъ, давала новому монарху совѣты, какъ управлять народомъ [2]). Въ одномъ описаніи, лѣтъ около ста тому назадъ, разсказывается, какъ одна негритянка, фетишская жрица въ Гвинеѣ, давала отвѣты человѣку, приходившему совѣтоваться съ ней. Она сидѣла на землѣ, скорчившись, уткнувъ голову въ колѣни и закрывъ лицо руками, пока фетишъ не вдохновилъ ее; тогда, съ пѣной у рта, она начала судорожно и тяжело дышать. Пришедшій могъ теперь обратиться къ ней съ вопросами: „выздоровѣетъ ли отъ болѣзни мой другъ или братъ? что дать мнѣ тебѣ, чтобы избавить его отъ болѣзни?“ и т. д. Жрица отвѣчала тонкимъ, свистящимъ голосомъ на старинномъ нарѣчіи предковъ, и вопрошающій получалъ приказаніе или убить бѣлаго пѣтуха и положить его на перекрестокъ, или связать его и предоставить фетишу, или просто вбить въ землю дюжину деревянныхъ кольевъ, чтобы зарыть вмѣстѣ съ ними болѣзнь друга [3]).

[1]) Ellis, «Polyn. Res.», vol. I, pp. 352, 373, Mœrenhout, «Voyage», vol. I, p. 479; Mariner, «Tonga Islands», vol. I, p. 105; Williams, «Fiji», vol. I, p. 373.
[2]) Dos Santos, «Ethiopia», въ Pinkerton, vol. XVI, p. 686.
[3]) Römer, «Guinea», p. 57. См. также Steinhauser, l. c., pp. 132, 139; J. B. Schlegel, «Ewe-Sprache», p. XVI.

Явленія одержимости бѣсами у варваровъ и цивилизованныхъ народовъ не требуютъ подробнаго описанія, представляя собою не болѣе, какъ продолженіе тѣхъ же явленій у дикарей [1]). И въ этомъ случаѣ точно также все говоритъ въ пользу заключенія, что теорія одержимости есть самобытный продуктъ низшей культуры, постепенно вытѣсняемый высшей врачебной наукой. Слѣдя за этимъ ученіемъ по среднимъ и высшимъ ступенямъ цивилизаціи, мы сперва замѣчаемъ стремленіе ограничивать сферу его приложеніемъ лишь къ нѣкоторымъ особеннымъ, тяжелымъ болѣзнямъ, преимущественно связаннымъ съ умопомѣшательствомъ, эпилепсіей, истерикой, бредомъ, идіотизмомъ, бѣшенствомъ; затѣмъ, вслѣдствіе постояннаго противодѣйствія со стороны врачей, исчезаетъ и это стремленіе. У народовъ юго-восточной Азіи посѣщеніе и одержаніе бѣсами крѣпко держится, по крайней мѣрѣ, въ народномъ вѣрованіи. Китаецъ, страдающій головокруженіями, невозможностью владѣть членами, или другою необъяснимою болѣзнью, убѣжденъ, что на него или подѣйствовалъ злобный демонъ, или что онъ наказанъ за какой-нибудь проступокъ противъ извѣстнаго божества, которое онъ даже можетъ назвать, или испорченъ своею женою прежняго существованія, духъ которой, послѣ долгихъ поисковъ, наконецъ, нашелъ его. Заклинанія, конечно, и здѣсь въ ходу, и если злой духъ выгнанъ изъ человѣка, то онъ особенно легко входитъ въ окружающихъ; отсюда обычная тамъ поговорка: „праздныхъ зрителей не должно быть при заклинаніяхъ“. Гаданіе при посредствѣ одержимыхъ духами медіумовъ весьма обыкновенно въ Китаѣ. Сюда относится, напр., случай, когда женщина-медіумъ садится за столъ и погружается въ созерцательное состояніе, пока въ ея тѣло не войдетъ душа того умершаго, отъ котораго желаютъ получить вѣсти, и который тогда черезъ медіума начинаетъ говорить окружающимъ; сюда же относятся и прорицанія мужского медіума, въ котораго, послѣ призываній и месмерическихъ пріемовъ, входитъ божество, придавая ему при этомъ божественный видъ и осанку [2]). Въ Бирмѣ духъ болотной лихорадки нападаетъ на людей, проходящихъ чрезъ его владѣнія, и трясетъ до тѣхъ поръ, пока они не избавятся отъ него заклинаніями; припадки падучей болѣзни и апоплексіи производятся другими духами. Пляска женщинъ, одержимыхъ бѣсами, лѣчится тѣмъ, что врачъ покрываетъ пеленою голову больной и начинаетъ одержимую сильно бить палкой, въ увѣренности, что удары

[1]) Подробности о татарскихъ племенахъ у Castrén, «Finn. Myth.», pp. 164, 173; etc.; Bastian, «Psychol.», p. 90; относительно Абиссиніи у Parkins, «Life in Ab.», ch. XXXIII.

[2]) Doolittle, «Chinese», vol. I, p. 143, vol. II, pp. 110, 320.

чувствуются не ею, а демономъ; духъ удерживается отъ бѣгства заколдованной узловатой веревкой, которая накидывается на шею бѣсноватой; когда побои довели демона до того, что онъ начинаетъ говорить голосомъ больной и объявляетъ свое имя, то врачъ отпускаетъ его на волю, или же начинаетъ давить ногами животъ одержимой, пока не затопчетъ дьявола до смерти. Въ видѣ примѣра призываній и приношеній достаточно будетъ привести характерный разсказъ д-ра Бастіана. Въ Бенгаліи съ однимъ поваромъ случился апоплектическій ударъ; его жена, бирманка, объявила, что болѣзнь была справедливымъ наказаніемъ для него, такъ какъ безбожникъ каждый день закупалъ на рынкѣ провизію фунтами и, несмотря на ея убѣжденія, никогда не хотѣлъ удѣлить даже кусочка мяса духу-покровителю города. Какъ добрая жена, она, однако, дѣлала теперь для страдающаго мужа все, что могла; клала подлѣ него для „ната“ кучки окрашеннаго риса и надѣла ему на пальцы кольца съ молитвами, обращенными къ оскорбленному божеству.—„О не мучь его!—Отпусти его!—Не держи его такъ крѣпко! Я дамъ тебѣ риса!—О, какъ онъ вкусенъ!“ Насколько буддизмъ признаетъ такія воззрѣнія, можно заключить изъ офиціальныхъ вопросовъ, предлагаемыхъ кандидатамъ на званіе монаховъ или жрецовъ. „Не подверженъ ли ты умопомѣшательству или другой болѣзни, причиняемой великанами, колдуньями или злыми духами лѣсовъ и горъ?“ [1]) Въ предѣлахъ Британскихъ владѣній Индіи можно до сихъ поръ изучать на дѣлѣ теорію одержимости бѣсами и относящіеся къ ней обряды заклинаній. Здѣсь всякое внезапное заболѣваніе, или нервные припадки, приписываются, какъ и въ старину, дуновенію или вхожденію „бгута“, существа, имѣющаго демоническій характеръ. Если человѣка испортила и сдѣлала больнымъ или помѣшаннымъ старая колдунья, то она отвѣчаетъ изнутри его тѣла, кто она и гдѣ живетъ. Далѣе, въ Индіи и теперь можно видѣть, какъ одержимые демонами вопятъ, корчатся, бѣснуются и даже разрываютъ связывающіе ихъ веревки, пока на нихъ не подѣйствуютъ заклинанія; тогда бѣснованье прекращается, больной тупо смотритъ кругомъ, вздыхаетъ, падаетъ въ изнеможеніи на землю и приходитъ въ себя. Здѣсь же можно видѣть, какъ божество заставляютъ входить въ тѣло людей путемъ возбуждающихъ движеній, пѣнія и куреній; божество проявляетъ тогда свое присутствіе обычными истерическими или

[1]) Bastian, «Oestl. Asien», vol. II, pp. 103, 152, 381, 418, vol. III, p. 247 etc. См. также Bowring, «Siam.», vol. I, p. 139; «Journ. Ind. Archip.», vol. IV, p. 507, vol. VI, p. 614; Turpin въ Pinkerton, vol. IX, p. 761; Kempfer, «Japan», ibid, vol. VII, pp. 701, 730, и т. д.

эпилептическими припадками и произноситъ прорицанія отъ своего божественнаго лица и имени голосомъ вдохновеннаго медіума [1]).

Формулы для изгнанія злыхъ духовъ въ древнихъ вавилонскихъ и ассирійскихъ текстахъ указываютъ, что ученіе о болѣзнетворныхъ демонахъ находилось тамъ въ полномъ развитіи. Въ древней Греціи и Римѣ существовали подобныя же вѣрованія; и отъ нихъ по этому предмету къ намъ перешли техническіе термины въ родѣ: „демоническій“. Такъ у Гомера людей, мучимыхъ особенно томительными болѣзнями, терзаетъ злобный демонъ (στυγερὸς δὲ οἱ ἔχραε δαίμων). „Эпилепсія“ (ἐπίληψις), какъ показываетъ самое имя, обозначала „схватываніе“ больного сверхъестественнымъ дѣятелемъ; послѣдній точнѣе опредѣлялся въ „нимфолепсіи“, гдѣ больного схватывала, или имъ овладѣвала нимфа (νυμφόληπτος, lymphatus). Причинная связь между одержимостью бѣсами и умопомѣшательствомъ или бредомъ была одною изъ аксіомъ греческой философіи. Быть помѣшаннымъ значило заключать въ себѣ злого духа; Сократъ говоритъ о тѣхъ, которые отрицаютъ существованіе демоновъ или духовъ, что они сами бѣсноватые (δαιμονᾶν ἔφη); Александръ приписывалъ вліянію оскорбленнаго Діониса неудержимую ярость, во время которой онъ, въ пьяномъ состояніи, убилъ своего друга Клита; бѣшеное помѣшательство приписывалось одержанію злымъ демономъ (κακοδαιμονία). Римляне называли помѣшанныхъ „larvati“, „larvarum pleni“, т.-е. полными духовъ. Люди, одержимые бѣсами, дико глядѣли съ пѣной на губахъ, и духи говорили изнутри ихъ голосомъ больного. Сила заклинателей была тамъ также хорошо извѣстна. Что касается до одержимости духами прорицанія, то ученіе объ этомъ предметѣ и его обрядовая сторона процвѣтали въ классическомъ мірѣ, лишь незначительно измѣнившись сравнительно съ временемъ низшаго варварства. Если бы привести въ Дельфы островитянина Тихаго океана и дать увидѣть ему судорожныя кривлянія пиѳіи и послушать ея бѣшеныхъ криковъ, онъ не потребовалъ бы объясненія ни одного изъ обрядовъ—такъ походили они на продукты его родной дикой философіи [2]).

. . . .

[1]) Ward, «Hindoos», vol. I, p. 155, vol. II, p. 183; Roberts, «Oriental Illustrations of the Scriptures, p. 529; Bastian, «Psychologie», pp. 164, 184—7. Санскритское paiçâchagraha=одержаніе демономъ. Древніе примѣры у Pictet, «Origines Indo-Europ.», part II, ch. V; Spiegel, «Avesta».

[2]) Homer, Odyss. V, 396, X, 64, Plat., Phædr. Tim. etc.; Pausan. IV, 27. 2; Xen. Mem. I, I, 9; Plutarch. Vit. Alex.; De Orac. Def.; Lucian. Philopseudes; Petron. Arbiter. Sat.; etc. etc.

Въ теченіе первыхъ вѣковъ христіанства случаи одержимости бѣсами дѣлаются особенно часты, и, вѣроятно, не потому, чтобы анимистическая теорія болѣзней получила въ то время необычайное развитіе, а по той простой причинѣ, что господствовавшее тогда религіозное возбужденіе усиливало возможность подобныхъ явленій. Старинныя духовныя сочиненія описываютъ подъ именами „бѣсноватыхъ“ (δαιμονισόμενοι), „одержимыхъ“ (κατεχόμενοι), „энергоменовъ (ἐνεργούμενοι) цѣлый рядъ людей, въ тѣла которыхъ вселились злые духи, такъ какъ припадки часто сопровождались у нихъ сильными судорогами и корчами, за которыми слѣдовали то бѣснованіе или помѣшательство, то приступы падучей болѣзни и другія сильныя конвульсивныя страданія. Эти больные составляли признанный отдѣлъ древней христіанской общины, и для нихъ отводилось въ церквахъ особое мѣсто. Церковь была главнѣйшимъ убѣжищемъ этихъ несчастныхъ, на нихъ лежала обязанность убирать ее внѣ часовъ богослуженія; имъ ежедневно приносили туда пищу, и они находились подъ надзоромъ особаго класса духовныхъ лицъ, заклинателей, обязанность которыхъ заключалась въ томъ, чтобы изгонять бѣсовъ молитвами, заклинаніями и наложеніемъ рукъ. Что касается до обычныхъ припадковъ одержимости, то Іустинъ, Тертулліанъ и др. писатели того времени описываютъ подробно, какъ дьяволы, входя въ тѣла людей, разстраиваютъ тѣлесное и душевное здоровье, побуждаютъ ихъ бродить по кладбищамъ и повергаютъ на землю въ корчахъ и съ пѣной на губахъ; какъ они выкрикиваютъ свои дьявольскія имена голосомъ одержимаго, и какъ затѣмъ, побѣжденные силою заклинаній или ударами, наносимыми ихъ жертвамъ, они покидаютъ тѣла, въ которыя вошли, признавая, что языческія божества суть не что иное, какъ дьяволы [1]).

Такъ какъ этотъ предметъ знакомъ всякому образованному читателю, то я позволю себѣ не приводить въ подробности всей обширной массы относящихся сюда свидѣтельствъ, варварскихъ по сущности и болѣе или менѣе сглаженныхъ цивилизаціей лишь въ нѣкоторыхъ подробностяхъ. Для моей цѣли—провести ученіе объ одержимости духами и заклинаніяхъ чрезъ средніе вѣка до новѣйшихъ временъ—достаточно будетъ нѣсколькихъ наиболѣе выдающихся примѣровъ. За об-

[1]) Относительно общихъ указаній см. Bingham, «Antiquities of Christian Church», book III, ch, IV; Calmet, «Dissertation sur les Esprits»: Maury. «Magie», etc.; Lecky, «Hist. of Rationalism». Отдѣльные примѣры см. Tertull. Apolog. 23; De Spectaculis, 26; Chrysostom. Homil. XXVIII in Matth. IV; Cyril. Hierosol. Catech. XVI, 16; Minuc. Fel. Octavius. XXI; Concil. Carthag. IV, etc., etc.

разчикъ медицинскихъ воззрѣній мы можемъ взять предписанія изъ „Early English Leechdoms" (Старинный англійскій лѣчебникъ): средство противъ припадковъ, производимыхъ карликами (т.-е. противъ конвульсій), есть пирогъ, испеченный изъ мяса бѣлой собаки съ мукой; средство для людей, одержимыхъ бѣсами, есть настой извѣстныхъ травъ на освѣтленномъ пивѣ, съ чеснокомъ и святой водой, который долженъ быть освященъ во время обѣдни и выпитъ изъ церковнаго колокольчика. Философскія разсужденія такого рода можно найти въ сочиненіи „Malleus Maleficarum", трактующемъ о томъ, какъ демоны вселяются въ людей и причиняютъ болѣзни. Эти изслѣдованія преемственно продолжаются подъ руководствомъ Гленвиля въ „Saducismus Triumphatus". Историческіе разсказы упоминаютъ о конвульсивномъ ясновидящемъ духѣ, вселившемся однажды въ нѣкоего Николая Обри; подъ вліяніемъ заклинаній епископа Лаонскаго духъ этотъ самымъ поучительнымъ образомъ засвидѣтельствовалъ лживость кальвинизма. Мы узнаемъ далѣе, что демонъ вселился въ Карла VI, короля французскаго, и священникъ тщетно пытался выгнать его изъ тѣла двѣнадцати скованныхъ людей, которые были предназначены для вмѣщенія демона. Въ Эльбингероде одна нѣмка въ припадкѣ зубной боли выразила желаніе, чтобы дьяволъ вошелъ къ ней въ зубы, и въ нее, въ самомъ дѣлѣ, вселилось цѣлыхъ шесть демоновъ, носившихъ, по ихъ собственному признанію, слѣдующія имена: Schalk der Wahrheit, Wirk, Widerkraut, Myrrha, Knip, Stüp. Въ Яттонѣ, въ Георга Люкинса вселилось разъ семь дьяволовъ; они корчили его, говорили, пѣли, лаяли по собачьи и были изгнаны торжественными заклинаніями семи духовныхъ лицъ въ бристольскомъ соборѣ, въ 1788 г. [1]). Сильнымъ доказательствомъ того, что древнее ученіе продолжаетъ существовать и до сихъ поръ, служитъ то, что въ Европѣ и въ настоящемъ столѣтіи, начиная отъ Греціи и Италіи и кончая Франціей, народъ приписываетъ помѣшательство и истерику одержимости духами и лѣчитъ ихъ заклинаніями совершенно такъ же, какъ и въ первобытныя времена [2]). Въ 1861 г. въ Марзинѣ, деревушкѣ къ югу отъ Женевскаго озера, развилась яростная эпидемія бѣснованья, достойная поселеній краснокожихъ индѣйцевъ, или негритянскаго царства западной Африки; подъ вліяніемъ заклинаній суевѣрнаго патера, эта эпидемія усилилась до такой степени, что не болѣе, какъ въ одной этой деревнѣ было сто десять бѣсноватыхъ [1]). Слѣдующая выдержка взята изъ письма, писаннаго въ 1862 году монсиньоромъ Ануиль, французскимъ епископомъ-миссіонеромъ въ Китаѣ. „Le croiriez vous? dix villages se sont convertis. Le diable est furieux et fait les cent coups. Il y a eu, pendant les quinze jours que je viens de prêcher, cinq ou six possessions. Nos catéchumènes avec l'eau bénite chassent les diables, guérrissent les malades. J'ai vu des choses merveilleuses. Le diable m'est d'un grand Secours pour convertir les païens. Comme au temps de Notre-Seigneur, quoique père du mensonge, il ne peut s'empêcher de dire la vérité. Voyez ce paurve possédé faisant mille contorsions et disant à grands cris: „Pourquoi prêches-tu la vraie religion? Je ne puis souffrir que tu m'enlèves mes disciples". — „Comment t'apelles-tu?" lui demande le cathéchiste. Après quelques refus: „Je suis l'envoyé de Lucifer".—„Combien êtes-vous?"—„Nous sommes vingt-deux". L'eau bénite et le signe de la croix ont délivré ce possédé [2]). Въ заключеніе можно привести примѣръ изъ практики современнаго спиритизма,—примѣръ, въ которомъ медіумъ чувствовалъ, что въ него вошелъ и чрезъ него дѣйствовалъ духъ, особый отъ его души. М ръ Уэстъ въ Филадельфіи описываетъ, какъ нѣкоторый одержимый медіумъ выдержалъ испытаніе мечомъ и затѣмъ упалъ безъ чувствъ; когда онъ пришелъ въ себя, духъ объявилъ изнутри его, что онъ душа умершаго предка священника, сражавшагося и умершаго въ войну за независимость [3]). Въ Англіи почти замолкли явленія одержимости бѣсами и разбираются теологами лишь съ исторической точки зрѣнія. Изъ религіозныхъ обрядовъ англиканской церкви исключены торжественныя церемоніи изгнанія бѣсовъ изъ тѣла одержимыхъ,—церемоніи, которыя до сихъ поръ сохранились въ ритуалѣ римской церкви. Если въ Англіи время отъ времени и появляются вдругъ слухи о случаяхъ дьявольскаго навожденія, то они повторяются лишь газетами подъ рубрикой суевѣрія и обмановъ. При желаніи познакомиться съ ученіемъ объ одержимости бѣсами, его происхожденіемъ и вліяніемъ на человѣчество, намъ слѣдуетъ искать ма-

---

[1]) Подробности у Cockayne, «Leechdoms, etc. Early England», vol. II, p. 365, vol. II, pp. 137, 355; Sprenger, «Maleus Malefic.», part. II; Calmet, «Dissert.», vol. I, ch. XXIV; Horst, «Zauber-Bibliothek»; Bastian, «Mensch», vol. II, p. 557; «Psychol.», p. 115, etc.; Voltaire, «Questions sur l'Encyclop.», art. «Superstition»; «Encyclop. Britann.», 5-th ed., art. «Possesion».

[2]) См. Maury, «Magie», part. II, ch. II.

[1]) A. Constans, «Rel. sur une épidemie d'Hystéro-Démonopathie, en 1861». Paris, 2 ed. 1863. Описаніе подобныхъ эпидемій у северо-амер. индѣйцевъ см. Le Jeune въ «Rel. des Jés. dans la Nouv. France», 1639; Brinton, p. 275; а въ Гвинеѣ см. J. L. Wilson, «Western Africa», p. 217.

[2]) Gaume, «L'Eau Bénite au dix-neuvième Siècle, 3-ème ed. Paris 1866, p. 353.

[3]) West въ «Spiritual Telegraph»; цитированъ Бастіаномъ.

теріала для этого не въ тѣхъ странахъ, гдѣ общественное мнѣніе развилось до той высоты, на какой оно стоитъ въ Англіи, а обратиться къ самымъ низкимъ ступенямъ культуры, гдѣ это ученіе господствуетъ еще и до настоящаго времени.

Легко понять, что измѣненіе воззрѣній на этотъ предметъ въ современномъ обществѣ никакъ не зависитъ отъ исчезновенія той группы припадковъ, которые приписывались древними философами дьявольскому навожденію. Истерика, падучая болѣзнь, бредъ, манія и тому подобныя тѣлесныя и душевныя разстройства продолжаютъ существовать и теперь. И они не только существуютъ, но у низшихъ расъ, а въ нѣкоторыхъ суевѣрныхъ мѣстностяхъ даже и у высшихъ, припадки эти все еще объясняются и врачуются такъ же, какъ и въ древнія времена. Я едва ли впаду въ преувеличеніе, если скажу, что въ ученіе о демоническомъ одержаніи, въ его существенныхъ чертахъ, вѣритъ и теперь еще цѣлая половина человѣческаго рода, которая является такимъ образомъ упорной представительницей своихъ самыхъ отдаленныхъ и первобытныхъ предковъ. Мы обязаны цивилизаціи, и именно вліянію медицинскихъ знаній, начавшихъ развиваться уже въ классичеекія времена, тѣмъ, что, къ счастью человѣчества, древняя, анимистическая теорія болѣзней уступила, мало-по-малу, мѣсто воззрѣніямъ, болѣе согласнымъ съ современной наукой. Переворотъ, происшедшій въ знаменитой Гельской колоніи душевнобольныхъ въ Бельгіи, останется навсегда характеристическимъ примѣромъ. Въ прежнія времена сюда приводили сумасшедшихъ толпами, чтобы освобождать ихъ отъ бѣсовъ заклинаніями въ церкви св. Димфны; приливъ больныхъ продолжается и до сихъ поръ, но вмѣсто заклинателя тамъ дѣйствуетъ теперь врачъ. Гдѣ бы и когда бы, однако, мы ни встрѣтились съ попытками объяснить демоническими вліяніями ту группу страданій, которая современными образованными врачами понимается совершенно иначе, никогда не слѣдуетъ относиться съ пренебреженіемъ къ древнему ученію и къ его значенію въ исторіи. Какъ принадлежность низкой степени культуры, оно является вполнѣ раціональной философской попыткой объясненія патологическихъ фактовъ. Подобно тому, какъ механическая астрономія мало-по-малу вытѣснила анимистическую, такъ и біологическая патологія заступила мало-по-малу мѣсто анимистичекой, — въ обоихъ случаяхъ дѣятельность личныхъ духовныхъ существъ уступила мѣсто дѣйствію естественныхъ процессовъ.

Теперь мы переходимъ къ разсмотрѣнію другой великой отрасли низшихъ религіозныхъ вѣрованій человѣчества, — отрасли, представляющей развитіе того же самаго принципа спиритуалистическихъ вліяній,

съ которымъ мы познакомились при изученіи теоріи одержимости. Я разумѣю ученіе о фетишизмѣ. Когда, нѣсколько столѣтій тому назадъ, португальцы замѣтили въ западной Африкѣ то уваженіе, съ какимъ негры относились къ нѣкоторымъ предметамъ, напр., деревьямъ, рыбамъ, растеніямъ, идоламъ, камнямъ, звѣринымъ когтямъ, палкамъ и пр., они очень удачно сравнили эти предметы съ хорошо извѣстными имъ самимъ амулетами, или талисманами, и назвали ихъ „feitiço“, или „чарами“, словомъ, происходящимъ отъ латинскаго „factitius“, въ смыслѣ „магически-искусный“. Современные французы и англичане, заимствовавъ это слово отъ португальцевъ, передѣлали его въ слово фетишъ (fetiche, fetich), несмотря на то, что въ обоихъ языкахъ издревле существовалъ эквивалентъ его, хотя и нѣсколько въ другомъ смыслѣ, — въ старомъ французскомъ faitis, „хорошо сдѣланный, прекрасный“, и въ старомъ англійскомъ fetys, „хорошо сдѣланный, красивый“. Выраженіе это встрѣчается въ одномъ изъ наиболѣе извѣстныхъ стиховъ Чаусера:

„And Frensch sche spak ful faire and fetysly,
Aftur the scole of Stratford atte Bowe,
For Frensch of Parys was to hire unknowe“ [1]).

Президентъ де-Броссъ, одинъ изъ самыхъ оригинальныхъ мыслителей прошлаго столѣтія, будучи пораженъ описаніемъ поклоненія африканцевъ различнымъ вещественнымъ и обыденнымъ предметамъ, ввелъ въ употребленіе слово фетишизмъ, въ видѣ общаго описательнаго термина [2]). Съ того времени, оно получило обширное распространеніе, благодаря тому, что Контъ воспользовался имъ для обозначенія общей теоріи первобытной религіи, въ которой вещественные предметы разсматриваются какъ одушевленные жизнью, подобною человѣческой. Мнѣ кажется, однако, болѣе умѣстнымъ употреблять для обозначенія ученія о духахъ вообще слово анимизмъ, оставляя за словомъ фетишизмъ болѣе узкую, второстепенную сферу понятій, именно ученіе о духахъ, воплощенныхъ въ вещественныхъ предметахъ, или связанныхъ съ ними, или, наконецъ, дѣйствующихъ черезъ ихъ посредство. Мы будемъ разсматривать фетишизмъ до поклоненія „кускамъ дерева и камнямъ“ включительно; отсюда онъ незамѣтно переходитъ въ идолопоклонство.

[1]) «И по-французски говорила она правильно и красиво, слѣдуя школѣ Стратфорда на Боу, потому что французскій языкъ Парижа былъ ей неизвѣстенъ.

[2]) (C. de Brosses). Du culte des dieux fétiches ou Parallèle de l'ancienne Religion de l'Egypte avec la religion actuelle de Nigritie. 1760. (Де-Броссъ предполагалъ, что слово «фетишъ» стоитъ въ связи съ выраженіемъ chose fée, fatum).

Фетишемъ можетъ быть любой предметъ. Впрочемъ, изъ безконечнаго множества предметовъ, которые, по нашимъ понятіямъ, физически недѣятельны, но которымъ невѣжество приписываетъ таинственныя силы, не ко всѣмъ безразлично можетъ быть приложена идея сосуда, вмѣстилища или орудія духовныхъ существъ.—Предметы могутъ быть лишь простыми знаками, внѣшнимъ выраженіемъ идеальныхъ представленій или идеальныхъ существъ, также какъ пальцы или палки могутъ служить для выраженія чиселъ. Далѣе, они могутъ быть символическими волшебными вещами, дѣйствующими черезъ воображаемое посредство спеціальныхъ свойствъ, присущихъ предмету, подобно тому, какъ желѣзное кольцо сообщаетъ крѣпость, или ястребиная нога быстроту бѣга. Наконецъ, нѣкоторые предметы могутъ разсматриваться безъ всякой опредѣленной мысли, просто какъ странныя украшенія или диковины. Человѣческой природѣ вообще свойственно стремленіе собирать и восхищаться предметами, замѣчательными по красотѣ, формѣ, достоинствамъ или рѣдкости. Полки этнологическихъ музеевъ представляютъ груды предметовъ, которые низшія расы считаютъ сокровищами и которыми онѣ увѣшиваютъ себя—зубы, когти, корни, ягоды, раковины, камни и пр. Фетиши избираются преимущественно изъ подобныхъ предметовъ, и, очевидно, притягательная сила, оказываемая ими на умъ дикаря, совершенно однозначительна съ тѣми мотивами, которые до сихъ поръ заставляютъ суевѣрнаго крестьянина сберегать различныя курьезныя бездѣлки „на счастье". Впрочемъ, это влеченіе даетъ себя чувствовать и на гораздо болѣе высокихъ ступеняхъ цивилизаціи. Въ самомъ дѣлѣ, между чувствомъ благоговѣнія остяка передъ камешкомъ, который онъ поднимаетъ съ земли, страстью китайца къ собиранію любопытныхъ разновидностей черепашьихъ щитовъ и восторгомъ англійскаго конхолога стараго закала при видѣ раковины, завитой въ обратную сторону, есть много общаго. Направленіе ума, которое заставило бы негра Золотого-Берега завести себѣ цѣлый музей чудовищныхъ и всесильныхъ фетишей, могло бы побудить англичанина составить коллекцію рѣдкихъ почтовыхъ марокъ или курьезныхъ тростей. Въ страсти человѣка къ ненормальностямъ и курьезамъ выражается его стремленіе къ чудесному, стараніе освободиться отъ скучнаго чувства законности и однообразія въ природѣ. Если бы по отношенію къ низшимъ расамъ мы имѣли болѣе примѣровъ, вполнѣ разъясняющихъ ихъ воззрѣнія на предметы, къ которымъ они относятся съ таинственнымъ уваженіемъ, то намъ въ большемъ числѣ случаевъ и несомнѣннѣе, нежели теперь, стало бы ясно, что въ ихъ умахъ эти предметы должны быть связаны съ вліяніемъ духовъ, т.-е., въ строгомъ значеніи слова, какъ оно употреблено здѣсь, должны быть фетишами. Но и этого еще недостаточно. Чтобы установить за предметомъ значеніе фетиша, нужны ясныя указанія того, что, по мнѣнію даннаго народа, духъ воплощенъ въ немъ или дѣйствуетъ черезъ него, или сообщается съ людьми черезъ его посредство; требуется также, чтобы данный народъ вообще смотрѣлъ на этотъ предметъ съ указанной точки зрѣнія; или, наконецъ, нужны доказательства, что данному предмету приписывается личное сознаніе и сила, что къ нему обращаются съ рѣчами, поклоняются ему, молятся, приносятъ жертвы, боготворятъ его или, наоборотъ, ненавидятъ, сообразно его прошлому или будущему отношенію къ поклонникамъ. Изъ приведенныхъ мною примѣровъ можно будетъ видѣть, что они, такъ или иначе, болѣе или менѣе, но удовлетворяютъ перечисленнымъ условіямъ. При опредѣленіи точнаго значенія фетишей, почитаемыхъ какъ дикарями, такъ и болѣе образованными народами, главная трудность заключается въ рѣшеніи вопроса, приписывается ли чудесное дѣйствіе фетиша цѣликомъ тому духу, который воплощенъ въ предметѣ или связанъ съ нимъ, или какому-нибудь менѣе опредѣленному вліянію, проявляющемуся черезъ посредство предмета. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ этотъ пунктъ выясненъ, но во многихъ остается сомнительнымъ.

Для болѣе яснаго пониманія природы фетиша, полезно бросить взглядъ на одну любопытную группу воззрѣній, связывающихъ всякую болѣзнь въ одно и то же время съ вліяніемъ духовъ и съ присутствіемъ въ тѣлѣ какого-нибудь матеріальнаго предмета. Въ этихъ воззрѣніяхъ заключается цѣлый рядъ указаній на то, что, по понятіямъ дикаря, болѣзнь, или дѣйствительный духъ болѣзни, можетъ быть воплощенъ въ палки, камни или другомъ подобномъ вещественномъ предметѣ. У австралійскихъ туземцевъ колдуны извлекаютъ изъ своего тѣла посредствомъ различныхъ пріемовъ и манипуляцій магическую эссенцію, называемую „бойліа", которую они могутъ ввести въ тѣло паціента подобно кусочкамъ кварца; эта эссенція причиняетъ боль и пожираетъ тѣло, но ее можно извлечь волшебствомъ или въ невидимой формѣ, или въ видѣ куска кварца. Даже духъ водъ, „нгукъ-вонга", который причинилъ разъ одному мальчику рожу на ногѣ (онъ очень долго купался, будучи въ разгоряченномъ состояніи), былъ, говорятъ, извлеченъ заклинателемъ изъ пораженнаго мѣста въ видѣ остраго камня [1]). У караибовъ, приписывающихъ самымъ положительнымъ образомъ болѣзни враждебнымъ демонамъ или божествамъ, колдуны точно также извле-

[1]) Grey, «Australia», vol. II, p. 337; Eyre, «Australia», vol. II, p. 362; Oldfield въ «Tr. Eth. Soc.», vol. III, p. 235; G. F. Moore, «Vocab. of S. W. Austr.», p. 18, 98, 103. См. Bonwick, «Tasmanians», p. 195.

каютъ изъ пораженныхъ частей шипы или осколки, какъ materio peccans; разсказываютъ далѣе, что на Антильскихъ островахъ, вытащенные такимъ образомъ куски камней или костей сохраняются въ ватѣ женщинами, какъ фетишъ, помогающій во время родовъ [1]). Малгаши, также относящіе всѣ болѣзни къ дѣйствію злыхъ духовъ, обращаются въ случаѣ болѣзни къ колдуну, и тотъ лѣчитъ посредствомъ такъ называемой „фадитры"; фадитрой можетъ быть любой предметъ, травинка, кусокъ дерева, овца, тыква, вода, которою полоскалъ себѣ больной ротъ, и пр.; когда жрецъ пересчиталъ надъ этимъ талисманомъ всѣхъ злыхъ духовъ, которые могли причинять данную болѣзнь, и поручилъ фадитрѣ взять ихъ прочь навсегда, она выбрасывается вонъ, а вмѣстѣ съ нею и болѣзнь [2]). На о. Борнео у даяковъ, столь твердо вѣрующихъ въ духовъ болѣзней, жрецъ, помахавъ и позвонивъ амулетами надъ больной частью, вытаскиваетъ изъ нея мнимые камни, осколки или куски тряпокъ и объявляетъ, что это духи. Иногда ему случается вытащить изъ живота больного до полудюжины бѣсовъ, и такъ какъ за каждаго изъ нихъ онъ получаетъ по шести галлоновъ риса, то онъ, очевидно, склоненъ вытаскивать ихъ въ весьма изрядномъ количествѣ [3]). Самые поучительные примѣры этого рода замѣчаются въ Африкѣ. Д-ръ Коллоуэй подробно записалъ зулусскій разсказъ о способѣ излѣченія болѣзней, причиняемыхъ духами умершихъ. Если вдову тревожатъ посѣщенія ея недавно умершаго мужа, который приходитъ къ ней каждую ночь и разговариваетъ, какъ при жизни; если отъ этого страдаетъ ея здоровье и она начинаетъ чахнуть, то приближенные отправляются къ знахарю („ніанга") для излѣченія болѣзни. Онъ запрещаетъ ей выплевывать слюну, скопляющуюся во рту во время сна, а при пробужденіи, даетъ ей жевать лѣкарство. Затѣмъ они отправляются зарывать „итонго", или духа. Колдунъ запираетъ его въ луковицу одного туземнаго растенія, продѣлавъ съ боку ея отверстіе, въ которое вливается ночная слюна и лѣкарство; отверстіе запирается пробкой, и луковица снова сажается въ землю. Когда они уходятъ прочь, онъ приказываетъ женщинѣ не оглядываться, пока она не дойдетъ до дому. Такимъ образомъ, видѣніе отстранено; случайно оно можетъ еще явиться женщинѣ, но уже не мучитъ ее. Такимъ образомъ власть врача заставляетъ умершаго отказаться отъ появленія во снѣ. Въ другихъ случаяхъ болѣзнь, причиняемая духами предковъ, излѣ-

[1]) Rochefort, «Iles Antilles», pp. 419, 508; J. G. Müller, pp. 173, 207, 217.
[2]) Ellis, «Madagascar», vol. I, pp. 221, 232, 422.
[3]) St. John, «Far East», vol. I, p. 211, см. 72.

чивается тѣмъ, что знахарь беретъ немного крови у больного, дѣлаетъ яму въ муравьиной кучѣ, выливаетъ туда кровь, закрываетъ отверстіе камнемъ и уходитъ, не оглядываясь; въ другихъ случаяхъ, скарифицируютъ кожу надъ больнымъ мѣстомъ, собираютъ кровь, наливаютъ ее въ ротъ нарочно пойманной для этого лягушки, и послѣднюю относятъ на прежнее мѣсто. Этимъ способомъ изгоняется болѣзнь изъ мужчинъ [1]). Въ западной Африкѣ этому соотвѣтствуетъ обычай передавать болѣзнь живой курицѣ; послѣдняя выпускается на волю, и кто ее поймаетъ, къ тому переходитъ болѣзнь [2]). Капитанъ Бертонъ описываетъ слѣдующимъ образомъ тѣ же обычаи въ центральной Африкѣ. Такъ какъ болѣзнь происходитъ отъ духовъ, то для излѣченія призывается „мганга", колдунъ; главнѣйшія лѣкарства заключаются въ барабанномъ боѣ, пляскахъ и пьянствѣ, продолжающихся до тѣхъ поръ, пока духъ не переведенъ изъ тѣла больного въ какой-нибудь неодушевленный предметъ, носящій техническое названіе „кети", или сѣдалища для него. Такими предметами могутъ быть украшенія, носимыя туземцами, напр., бусы, когти леопарда, гвоздь или кусочки ткани; ихъ прячутъ въ „чертово дерево" или навѣшиваютъ на него, и духъ болѣзни успокоивается. Духи болѣзней вызываются изъ тѣла также посредствомъ пѣнія, при чемъ послѣ каждой строфы, отмѣчаемой бросаніемъ на землю нарочно сдѣланной для этого разрисованной палочки, выходитъ изъ больного по одному духу; и при этомъ способѣ лѣченія случалось извлекать изъ больныхъ до дюжины духовъ, такъ какъ плата и здѣсь производится поштучно [3]). Въ Сіамѣ, лаосскій колдунъ можетъ послать своего „фи фобъ", или демона, въ тѣло человѣка: здѣсь онъ превращается въ мясистый или кожистый комокъ и причиняетъ болѣзнь, кончающуюся смертью [4]). Такимъ образомъ, съ одной стороны, мы видимъ ученіе о спиритуалистическомъ происхожденіи болѣзней тѣсно связаннымъ съ пріемомъ, весьма распространеннымъ между колдунами низшихъ расъ, извлекать изъ тѣла больного мнимые камни, кости, пучки волосъ и пр., какъ причины болѣзней, вгоняемыя въ тѣло колдовствомъ (я уже упоминалъ объ этихъ пріемахъ прежде, говоря о „врачеваніи посредствомъ высасыванія") [5]). Съ другой стороны, мы встрѣчаемся у низшихъ расъ съ хорошо извѣстнымъ олицетвореніемъ болѣзненнаго на-

[1]) Callaway, «Relig. of Amazulu», p. 314.
[2]) Steinhauser, l. c., p. 141. См. также Stecre, «East Afr. Tribes», въ Journ. Anthrop. Soc., vol. I, p. CXLVIII.
[3]) Burton, «Central Africa», vol. II, p. 352. См. «Sindh», p. 177.
[4]) Bastian, «Oestl. Asien», vol. III, p. 275.
[5]) «Early Hist. of Mankind», ch. X. См. Bastian, «Mensch», vol. II, p. 116, etc.

чала въ формѣ индивидуальнаго существа, которое не можетъ быть прямо передано чрезъ зараженный предметъ (хотя между ними, можетъ быть и существуетъ связь), но которое можетъ быть удалено изъ тѣла человѣка лишь дѣйствительнымъ переселеніемъ его въ какое-нибудь животное или неодушевленный предметъ. Такъ, Плиній говоритъ, что боли въ животѣ могутъ быть излѣчены тѣмъ, что ихъ переводятъ изъ тѣла больного въ щенка или утку, которые, по всей вѣроятности, умираютъ отъ этого [1]). Для индусской женщины считается очень опаснымъ выйти замужъ въ третій разъ: поэтому, для предупрежденія бѣды, ея женихъ обручается съ деревомъ, которое и умираетъ вмѣсто нея [2]). Когда у китайца родится ребенокъ, въ комнатѣ вывѣшивается, вывороченнымъ на изнанку, нижнее платье отца, чтобы злые духи вошли въ платье, а не въ ребенка [3]). Подобныя суевѣрія до сихъ поръ держатся еще въ народѣ. Этнографъ можетъ и теперь наблюдать въ „бѣлой магіи“ европейскихъ крестьянъ искусство лѣчить горячку и головныя боли посредствомъ передачи ихъ раку или птицѣ, а лихорадку, подагру и бородавки—передачей ихъ ивѣ, бузинѣ, соснѣ или осинѣ, съ наговорами въ родѣ слѣдующихъ: „Goe morgen, olde, ick geef oe de Kolde“; „Goden Abend, Herr Fleder, hier bring ick mien Feber, ick bind em di an und gah davan“; „Ash-tree, ashen tree, pray buy this wart of me“ [4]), и т. д. Кромѣ того, у нихъ существуетъ обычай прогонять болѣзнь, вбивая или вколачивая ее въ деревянный обрубокъ, или зарывая въ землю обрѣзки волосъ или ногтей больного и т. д. Если смотрѣть на эти суевѣрія съ нравственной точки зрѣнія, то передача болѣзней узламъ и пучкамъ волосъ, зарываемымъ въ землю, является, конечно, очень невиннымъ обычаемъ, но нѣкоторые изъ нихъ носятъ отпечатокъ весьма преступнаго себялюбія. Въ Англіи бородавки сводятъ тѣмъ, что до каждой изъ нихъ прикасаются отдѣльнымъ камешкомъ, и послѣдніе кладутъ въ мѣшечкѣ на дорогу въ церковь, чтобы передать ихъ злополучному человѣку, который найдетъ мѣшечекъ. Въ Германіи кладутъ на перекрестокъ пластырь съ язвъ съ цѣлью передать болѣзнь прохожему. Я слышалъ отъ медицинскихъ авторитетовъ, что въ южной Европѣ съ обычаемъ подносить путешественникамъ черезъ дѣтей букеты цвѣтовъ иногда соединяется не совсѣмъ любезное

[1]) Plin. XXX. 14, 20. Cardan. De Var. Rerum, cap. XLIII.
[2]) Ward, «Hindoos», vol. I, p. 134; vol. II, p. 247.
[3]) Doolittle, «Chinese». vol. I, p. 122.
[4]) «Доброе утро, старушка, я отдаю тебѣ ознобъ»; «Добрый вечеръ, госпожа бузина, я принесъ мою лихорадку, привѣшиваю ее къ тебѣ и ухожу прочь»; «Осина, осинушка, сдѣлай милость, купи мою бородавку».

намѣреніе отдалить отъ себя какую-либо болѣзнь [1]). Особенно интересенъ случай такого рода, сообщенный мнѣ Споттисвудомъ. Въ Тюрингенѣ существуетъ повѣрье, что если больной дотронется до ожерелья, сдѣланнаго изъ рябиновыхъ ягодъ, до тряпки, или вообще какой-нибудь мелкой вещи, привѣшенной затѣмъ къ дереву подлѣ какой-нибудь лѣсной дороги, то болѣзнь сообщается прохожему, дотронувшемуся до этого предмета и покидаетъ прежняго больного. Этотъ фактъ дѣлаетъ очень правдоподобной мысль капитана Бёртона, что тряпки, клочья волосъ и прочіе предметы, вывѣшиваемые на деревьяхъ, вблизи священныхъ мѣстъ суевѣрами всѣхъ странъ, отъ Мексики до Индіи и отъ Ѳіопіи до Ирландіи, имѣютъ символическое значеніе вмѣстилищъ болѣзненнаго начала. Съ другой стороны, „чортовы деревья“ африканцевъ и священныя деревья Синда, увѣшенныя тряпками, черезъ посредство которыхъ передаютъ желанія приносителей, представляютъ типическіе примѣры обычая, сохранившагося и въ болѣе цивилизованныхъ странахъ.

Духами, входящими въ предметы или связанными съ ними, могутъ быть человѣческія души. И дѣйствительно, одинъ изъ самыхъ естественныхъ случаевъ фетишизма есть тотъ, когда душа временно или постоянно пребываетъ въ бренныхъ останкахъ своего прежняго тѣла. Воображаемая связь между умершимъ человѣкомъ и его останками представляется уму весьма ясною въ силу самой простой ассоціаціи идей. Такъ, мы читаемъ, что манданскія женщины ежегодно приносятъ пищу черепамъ своихъ родственниковъ и по цѣлымъ часамъ шутятъ и болтаютъ самымъ ласковымъ образомъ съ останками своихъ мужей и дѣтей [2]). Гвинейскіе негры, сохраняющіе кости родныхъ въ ящикахъ, по временамъ отправляются бесѣдовать съ ними въ маленькія хижины, служащія имъ гробницами [3]). Такимъ образомъ, отъ дикаря, сохраняющаго выбѣленныя кости отцовъ и переносящаго ихъ съ мѣста на мѣсто со всѣмъ своимъ домашнимъ скарбомъ [4]), и до членовъ нашего современнаго общества, приходящихъ оплакивать своихъ близкихъ на ихъ

[1]) Grimm, «D. M.», p. 1118–23; Wuttke, «Volksaberglaube», pp. 155—70 Brand, «Pop. Ant.», vol. II, p. 375; vol. III, p. 286; Halliwell, «Pop. Rhymes», p. 208; R. Hunt, «Pop. Romances». 2-nd Series, p. 211. Hylten-Cavallius, «Wärend och Wirdarne», vol. I, p. 173. Говорятъ, однако, что лоскутки, привѣшиваемые къ деревьямъ цыганами, которыхъ такъ боятся прохожіе изъ убѣжденія, что къ нимъ привяжется изгоняемая этимъ путемъ болѣзнь, имѣютъ лишь значеніе сигналовъ для этихъ кочевниковъ; Liebich, «Die Zigeuner», p. 96.
[2]) Catlin. «N. A. Indians», vol. I, p. 90.
[3]) J. L. Wilson, «N. Africa», p. 394.
[4]) Meiners, «Gesch. der Rel.», vol. I, p. 305; J. G. Müller, p. 209.

могилы, воображеніе постоянно связываетъ личность умершаго съ его бренными останками. Здѣсь именно и вращается мысль анимиста-философа, ведущая его отъ мнимой ассоціаціи идей къ вѣрованію въ реальное присутствіе духовнаго существа въ безжизненныхъ предметахъ. Отсюда намъ уже не трудно понять, какимъ образомъ каренъ вѣритъ, что духи умершихъ могутъ возвращаться изъ загробнаго міра и вновь оживлять свои прежнія тѣла [1]); или объяснить обычай Маріанскихъ островитянъ, которые сохраняли въ своихъ хижинахъ высушенные трупы предковъ въ качествѣ домашнихъ боговъ, и даже обращались за прорицаніемъ къ ихъ черепамъ [2]); или убѣжденіе караибовъ, что душа умершаго живетъ въ одной изъ его костей, взятыхъ изъ могилы; эта кость тщательно завертывается въ хлопчатую бумагу и не только можетъ отвѣчать на вопросы, но даже заколдовать врага, если вмѣстѣ съ нею завернута какая-нибудь вещь, принадлежащая послѣднему [3]). Не менѣе понятнымъ становится и то, какъ умершій санталъ переходитъ въ страну предковъ при посредствѣ церемоніи перенесенія кусковъ его черепа изъ могильнаго костра къ священной рѣкѣ [4]). Подобныя представленія имѣютъ огромный интересъ въ дѣлѣ изученія погребальныхъ обрядовъ человѣчества, особенно обычай сохранять нѣкоторыя части тѣла умершаго, какъ вмѣстилище сверхъестественныхъ силъ, или даже сохранять въ муфицированномъ видѣ все тѣло — обычай, существовавшій въ Перу и Египтѣ. Возведеніе человѣческихъ останковъ на степень фетиша, служащаго обиталищемъ или, по крайней мѣрѣ, орудіемъ для души, даетъ намъ раціональное разъясненіе многихъ случаевъ поклоненія такимъ останкамъ, которые остались бы безъ этого темными для насъ.

Дальнѣйшее усиліе воображенія ставитъ дикаря въ возможность ассоціировать души умершихъ съ чисто матеріальными предметами — воззрѣніе, въ основаніи, конечно, чисто дѣтское, но зато дающее возможность дикому анимисту перейти прямо къ представленію о вхожденіи душъ въ тѣлесные предметы. Дарвинъ видѣлъ на островѣ Килингѣ двухъ малайскихъ женщинъ, державшихъ въ рукахъ деревянную ложку, одѣтую какъ кукла; эта ложка была положена на могилу умершаго и, одухотворившись въ полнолуніе, т.-е. сдѣлавшись лунатикомъ, начала судорожно вертѣться и плясать, подобно столамъ и шляпамъ современнаго спиритическаго сеанса [1]). У салишскихъ индѣйцевъ на Орегонѣ заклинатели возвращаютъ отлетѣвшія души въ видѣ маленькихъ камешковъ, костей или осколковъ, и увѣряютъ, что они вводятъ ихъ въ сердце чрезъ макушку головы; но при этомъ, по ихъ словамъ, нужно быть крайне осторожнымъ: если возвращенная душа принадлежитъ человѣку, умершему по предначертанію судьбы, то введеніе ея въ тѣло убиваетъ человѣка [2]). Очень любопытное видоизмѣненіе представляетъ эта мысль у кольскихъ племенъ Индіи: они приносятъ съ собою душу умершаго съ похоронъ домой, вѣроятно, для поклоненія ей въ качествѣ домашняго духа; нѣкоторыя изъ нихъ ловятъ духъ, воплотившійся въ курицу или рыбу; рэпорскіе бинджвары приносятъ душу въ горшкѣ съ водой, а бунджіи въ горшкѣ съ мукой [3]). У китайцевъ подобныя воззрѣнія доведены до крайней опредѣленности: они думаютъ, что одна изъ трехъ душъ человѣка поселяется въ таблицахъ предковъ, гдѣ принимаетъ просьбы и поклоненіе живыхъ; въ то же время духъ остается подлѣ тѣла; съ послѣднимъ воззрѣніемъ и связанъ обычай сохранять долгое время вызолоченный и лакированный гробъ умершаго, и совершать на могилѣ молитвы и приношенія. Точно также совершенно согласны съ этими оригинальными взглядами китайскіе обычаи приносить домой въ пѣтухѣ (живомъ или въ чучелѣ) духъ человѣка, умершаго вдалекѣ, или улавливать въ одежду больного, находящагося при смерти, его уже отшедшій духъ и, такимъ образомъ, возвращать послѣдній [4]). Татарское повѣрье о воплощеніи души заключается въ странной, но достаточно понятной исторіи о демонѣ-великанѣ, котораго нельзя убить, потому что его душа держится не въ его тѣлѣ, а въ двѣнадцатиглавомъ змѣѣ, котораго онъ возитъ съ собой на лошади въ мѣшкѣ; герой исторіи, узнавъ этотъ секретъ, убиваетъ змѣя, и тогда великанъ умираетъ. Эта сказка любопытна, какъ ясное указаніе оригинальнаго значенія цѣлой группы общеизвѣстныхъ сказокъ европейскаго простонародья, примѣромъ которой можетъ служить скандинавская сказка, гдѣ великана нельзя убить потому, что сердце лежитъ у него не внутри тѣла, а далеко, далеко въ утиномъ яйцѣ; однако, въ концѣ всего, юный витязь находитъ яйцо, разбиваетъ его,

[1]) Mason, Karens. l. c., p. 231.
[2]) Meiners, vol. II, p. 721—3.
[3]) Rochefort, «Iles Antilles», p. 418. См. Martius, «Ethnogr. Amer.», vol. I, p. 485. (Юманы глотаютъ пепелъ умершихъ съ какимъ-нибудь питьемъ, чтобы тотъ могъ ожить въ нихъ).
[4]) Hunter, «Rural Bengal», p. 210. См. Bastian, «Psychologie», p. 73; J. G. Müller, «Amer. Urrel.», pp. 209, 262, 289, 401, 419.

[1]) Darwin, «Journal», p. 458.
[2]) Bastian, «Mensch», vol. II, p. 320.
[3]) Report of Jubbulpare Ethnolog. Committee, Naspore, 1868, p. I, p. 5.
[4]) Doolittle, «Chinese», vol. I, pp. 151, 207, 214; vol. II, p. 401; см. Plath, «Religion der alten Chinesen», part I, p. 59, part II, p. 101.

и великанъ умираетъ [1]). Слѣдя за ученіемъ о воплощеніи души при переходѣ его въ цивилизованныя времена, мы узнаемъ, что „духа можно вселить на какой угодно срокъ, только менѣе столѣтія, въ любое мѣсто или тѣло, наполненное или пустое,—въ твердый дубъ, рукоятку меча и боченокъ пива, если это душа фермера или простого человѣка, и въ бочку вина, если это душа эсквайра или судьи". Эта цитата, взятая мной изъ сатирическаго описанія искусства „вселять" духовъ [2]), принадлежащаго Гросу, въ прошломъ столѣтіи, представляетъ одинъ изъ случаевъ, когда серьезное вѣрованіе дикаря удерживается въ видѣ шутки у цивилизованнаго человѣка.

Итакъ, духовныя существа, носясь свободно въ мірѣ, находятъ предметные фетиши, чтобы дѣйствовать черезъ ихъ посредство, вселяться въ нихъ и дѣлаться видимыми для своихъ поклонниковъ. Провести точную границу между обѣими главными группами идей, относящихся къ дѣйствію духовъ чрезъ посредство такъ называемыхъ неодушевленныхъ предметовъ, чрезвычайно трудно. Теоретически возможно отличить, когда дѣйствіе предмета приписывается волѣ или силѣ его собственной души или духа, отъ понятія, когда этотъ послѣдній считается чѣмъ-то постороннимъ, входящимъ въ предметъ, или дѣйствующимъ на него извнѣ, то-есть, употребляющимъ его въ качествѣ орудія. Но на практикѣ оба рода представленій вполнѣ сливаются между собою. Это опять говоритъ въ пользу развиваемой здѣсь теоріи анимизма, которая разсматриваетъ оба ряда идей, какъ сходственные продукты развитія одной и той же основной мысли—представленія о человѣческой душѣ, отчего оба случая и могутъ переходить незамѣтно другъ въ друга. Изученіе фетишизма на основаніи нѣкоторыхъ типическихъ описаній его и родственныхъ съ нимъ ученій, на различныхъ ступеняхъ культуры, представляетъ путь болѣе вѣрный, чѣмъ попытки точнаго общаго опредѣленія этого ученія.

До насъ дошелъ очень любопытный разсказъ изъ временъ Колумба, показывающій, какого рода таинственную личность и силу грубыя племена приписываютъ неодушевленной матеріи. Въ немъ говорится, какъ касикъ Гатуэй, узнавъ черезъ своихъ шпіоновъ въ Испаньолѣ, что испанцы придутъ въ Кубу, собралъ свой народъ и сталъ говорить ему объ испанцахъ, какъ они преслѣдуютъ туземцевъ островитянъ въ угоду своему великому богу, котораго они очень любятъ и уважаютъ.

[1]) Castrén, «Finn. Myth.» p. 187; Dasent, «Norse Tales», p. 69; Lane, «Thousand & One Nights», vol. III, p. 316; Grimm, «D. M.», p. 1033. См. также Bastian, «Psychol.», p. 213. Eisenmenger, «Judenthum», part II, 39.

[2]) Brand, «Pop. Ant.», vol. III, p. 72.

Затѣмъ, вынувъ ящикъ, наполненный золотомъ, онъ сказалъ: „Вотъ ихъ богъ, которому они служатъ и повинуются: и они придутъ сюда, какъ вы слышали, отыскивать этого бога. Поэтому устроимъ въ честь его праздникъ, чтобы онъ запретилъ имъ дѣлать намъ зло, когда они придутъ". Послѣ этого всю ночь до утра народъ плясалъ и пѣлъ около ящика съ золотомъ; затѣмъ касикъ сказалъ, чтобы они никуда не прятали христіанскаго бога, потому что если бы они скрыли его даже въ своихъ внутренностяхъ, то все-таки пришлось бы отдать его; и велѣлъ бросить его на дно рѣки, что они и сдѣлали [1]). Хотя эта исторія, повидимому, слишкомъ хороша, чтобы быть истинной, но она, во всякомъ случаѣ, не представляетъ преувеличенія идей, свойственныхъ дикимъ. „Марака", или трещотка, употреблявшаяся при церемоніяхъ нѣкоторыми дикими племенами Бразиліи, имѣла значеніе сильнаго фетиша. Это была тыквенная бутылка, наполненная камнями, съ рукояткой и отверстіемъ для рта; но для своихъ поклонниковъ она была не простой трещоткой, а вмѣстилищемъ духа, который говорилъ изъ нея, когда ее приводили въ движеніе; поэтому индѣйцы, поставивъ передъ собой эти снаряды, обращались къ нимъ съ рѣчами, приносили имъ въ даръ пищу, жгли передъ ними благовонія, устраивали въ ихъ честь ежегодныя празднества и даже шли на войну съ сосѣдями, если духъ трещотки требовалъ человѣческихъ жертвъ [2]). У сѣверо-американскихъ индѣйцевъ теорія фетишей обнаруживается въ замѣчательномъ и общеизвѣстномъ обрядѣ полученія „лѣкарства". Каждому юношѣ является во снѣ или въ видѣніи его лѣкарство, и такъ какъ между дикими племенами вообще распространено убѣжденіе, что объекты сновъ и видѣній суть дѣйствительные духи, то отсюда ясно вытекаетъ анимистическая природа этого повѣрья. Такимъ лѣкарствомъ можетъ быть цѣлое животное, или часть его, кожа, когти, перо, раковина, или же растеніе, камень, ножикъ, трубка. Этотъ предметъ юноша долженъ добыть себѣ, и съ тѣхъ поръ онъ становится на всю жизнь его покровителемъ. Характеръ фетиша высказывается въ этомъ предметѣ съ различныхъ сторонъ, если смотрѣть на него съ точки зрѣнія оболочки или вмѣстилища духа; обладатель чтитъ его, дѣлаетъ въ честь его или его духа праздники, приноситъ въ жертву лошадей, собакъ и другіе цѣнные предметы, постится, чтобы загладить непочтительное отношеніе къ нему, наконецъ, беретъ его съ собою въ могилу, чтобы онъ могъ, въ качествѣ духа-хранителя, провести его въ счастливыя страны охоты.

[1]) Herrera, «Hist. de las Indias Occidentales», Dec. I, IX, 3.

[2]) Lery, Brésil, p. 249; J. G. Müller, pp. 210, 262.

Кромѣ этихъ покровительствующихъ предметовъ, у индѣйцевъ, и особенно у ихъ знахарей, есть множество другихъ фетишей, употребляемыхъ какъ орудія духовныхъ вліяній [1]). Между туранскими племенами сѣверной Азіи, гдѣ, по описанію Кастрена, пребываніе духовъ въ вещественныхъ предметахъ, или ихъ принадлежность къ нимъ, приравнивается къ совершенно необъяснимому способу пребыванія человѣческой души въ тѣлѣ, мы можемъ видѣть у остяковъ поклоненіе рѣдкимъ или какимъ-либо страннымъ предметамъ. Кромѣ того, этотъ народъ ставитъ своихъ шамановъ или колдуновъ въ связь съ предметными фетишами; точно также татары думаютъ, напр., что безчисленные лоскутки, шарики, желѣзныя палочки, колокольчики, украшающіе волшебный костюмъ шамана, заключаютъ въ себѣ духовъ, помогающихъ колдуну въ его волхвованіяхъ [2]). Джонъ Белль, путешествовавшій по Азіи въ 1719 г., описываетъ одно происшествіе, которое очень рѣзко характеризуетъ взгляды монголовъ на самодвижущіеся предметы. Ему разсказывалъ одинъ русскій купецъ, что разъ у него украли изъ шатра нѣсколько кусковъ шелковой матеріи. Онъ принесъ жалобу, и Кутухту-Лама приказалъ принять всѣ мѣры для отысканія вора. Одинъ изъ ламъ взялъ скамейку о четырехъ ножкахъ и, повернувъ ее множество разъ въ различныхъ направленіяхъ, поставилъ ее, наконецъ, какъ разъ по направленію къ шатру, въ которомъ были спрятаны украденныя вещи. Послѣ этого лама сѣлъ верхомъ на скамейку и пошелъ съ нею, или, какъ всѣ думали, поѣхалъ на ней къ шатру, гдѣ и велѣлъ выдать матерію. Приказаніе было тотчасъ же исполнено, потому что въ подобныхъ случаяхъ извиненія были бы напрасны [3]).

Въ параллель этому азіатскому разсказу о дарѣ угадыванія, свойственномъ вещественнымъ фетишамъ, я приведу болѣе новый разсказъ изъ центральной Африки. Дост. Г. Раулей разсказываетъ о манганджахъ, что они приписываютъ своимъ знахарямъ способность сообщать какъ одушевленнымъ, такъ и неодушевленнымъ предметамъ силу дѣлать добро или зло, и что они боятся этихъ предметовъ, хотя и не поклоняются имъ. Разъ этотъ миссіонеръ видѣлъ, какъ упомянутая способность знахарей была употреблена въ дѣло для отысканія вора, укравшаго немного зерновою хлѣба. Народъ собрался вокругъ большой смоковницы, а колдунъ, человѣкъ дикаго вида, принесъ съ собой двѣ палки, въ родѣ рукоятокъ нашихъ метелъ, и, послѣ таинственнаго бормотанья и помахиванія руками, отдалъ ихъ держать четыремъ молодымъ людямъ, по-двое на каждую палку. Кромѣ того, еще одному юношѣ и мальчику были вручены хвостъ зебры и тыквенная трещотка. Затѣмъ знахарь началъ вертѣться отвратительнѣйшимъ образомъ и затянулъ нескончаемое заклинаніе; въ это время носильщики хвоста и трещотки стали ходить вокругъ державшихъ палки, помахивая надъ ихъ головами своими орудіями. Нѣсколько времени спустя у державшихъ палки начались въ рукахъ и ногахъ судорожныя подергиванія, которыя, мало-по-малу, усилились до конвульсій, потомъ показалась пѣна у рта, и глаза начали выступать изъ орбитъ, такъ что они представляли полнѣйшую картину людей, одержимыхъ бѣсами. По народному повѣрью, духи входили сначала въ палки, и уже отъ нихъ переходили къ людямъ, такъ что они едва были въ состояніи держать ихъ. Палки волочили за собой и крутили людей, какъ будто сами были въ самомъ дѣлѣ бѣшеными, по кустамъ, черезъ колючіе заборы и всевозможныя препятствія; ничто ихъ не задерживало; тѣла бѣснующихся были всѣ исцарапаны и въ крови; затѣмъ, они вернулись къ собранію, снова стали кружиться и, попавъ на тропинку, упали, наконецъ, изнеможенные и задыхающіеся въ хижинѣ одной изъ женъ начальника, а между тѣмъ палки покатились къ ногамъ хозяйки, обнаруживая такимъ образомъ ея виновность. Женщина не признавалась, но знахарь возразилъ: „духъ объявилъ ее виновной, а духъ никогда не лжетъ". Тѣмъ не менѣе былъ данъ „муави", или пробный ядъ, пѣтуху, замѣстившему собою женщину; птица выплюнула его, и виновная была оправдана [1]).

Такимъ образомъ, на низшей ступени цивилизаціи сфера распространенія фетишизма никакъ не ограничивается одними западно-африканскими неграми, съ которыми его привыкли связывать. Потому ли, что это ученіе здѣсь особенно преобладаетъ, или оттого, что на него много обращали вниманія иностранные наблюдатели, но только свѣдѣнія о фетишизмѣ, относящіяся къ западной Африкѣ, отличаются дѣйствительно наибольшей полнотой. Попытка покойнаго проф. Вайтца выяснить общій принципъ, лежащій въ основѣ относящихся сюда разсказовъ, имѣетъ для насъ важное значеніе. Онъ такъ описываетъ представленіе негра о фетишѣ. „По его понятіямъ, духъ обитаетъ или можетъ обитать въ каждомъ видимомъ предметѣ, и часто большой и мощный духъ живетъ въ очень ничтожной вещи. Негръ не представляетъ себѣ духа крѣпко и неизмѣнно связаннымъ съ тѣлеснымъ предметомъ,

[1]) Schoolcraft, «Ind. Tribes»; Waitz, vol. III; Catlin, «N. A. Ind.», vol. I, p. 36; Keating, «Narrative», vol. I, p. 421; J. G. Müller, p. 74. См. Cranz, «Grönland», p. 274.

[2]) Castrén, «Finn. Myth.», pp. 162, 221, 230; Meiners, vol. 1, p. 170.

[3]) Bell y Pinkerton, vol. VII, p. 357.

[1]) H. Rowley, «Universities Mission to Central-Africa», p. 217.

въ которомъ онъ обитаетъ,—онъ думаетъ, что послѣдній представляетъ лишь обычное или главное мѣстопребываніе духа. Въ своемъ умѣ онъ иногда не только отдѣляетъ духъ отъ видимаго предмета, но даже противуполагаетъ одинъ другому; обыкновенно же онъ сливаетъ обоихъ въ одно цѣлое, и это цѣлое (какъ называютъ его европейцы) есть „фетишъ“ — „предметъ его религіознаго поклоненія“. Дальнѣйшія подробности покажутъ, какимъ образомъ развилось такое общее воззрѣніе. Фетишами (туземныя названія ихъ суть „григри, джуджу“ и пр.) могутъ быть или просто таинственные курьезные предметы, дѣйствующіе на воображеніе негра, или предметы, освященные жрецомъ и получившіе черезъ это таинственную силу. Вліяніе фетиша связано съ понятіемъ, что онъ принадлежитъ духу или демону, или что послѣдніе дѣйствуютъ черезъ него; впрочемъ фетиши должны всегда выдержать пробу, и, если они не приносятъ обладателю ни счастья, ни безопасности, послѣдній мѣняетъ ихъ на болѣе могущественное орудіе. Фетишъ видитъ, слышитъ, понимаетъ и дѣйствуетъ; обладатель поклоняется ему, говоритъ съ нимъ, какъ съ добрымъ и вѣрнымъ другомъ, дѣлаетъ передъ нимъ возліянія ромомъ и, въ минуты опасности, громко и торжественно взываетъ къ нему, какъ бы желая пробудить въ немъ духъ и энергію. Для разъясненія того, какой родъ предметовъ выбирается въ фетиши и какимъ образомъ они связываются въ умѣ дикаря съ идеей духовныхъ вліяній, можетъ служить разсказъ Рёмера о Гвинеѣ, относящійся къ прошлому столѣтію. Въ домѣ фетишей, говоритъ онъ, развѣшено по стѣнамъ и валяется по полу множество всевозможныхъ бездѣлушекъ и всякаго хлама,—горшокъ съ красной глиной, въ которую воткнуто пѣтушье перо, деревянные колья, обмотанные шерстью, перья краснаго попугая, человѣческіе волосы и т. д. Главные предметы въ хижинѣ— стулъ, на которомъ могъ бы сидѣть фетишъ, и матрацъ для его отдыха; матрацъ не больше ладони и стулъ соотвѣтственной величины. Кромѣ того, для него всегда стоитъ наготовѣ маленькая бутылка водки. Въ этомъ случаѣ слово фетишъ употребляется, какъ и во многихъ другихъ, для обозначенія духа, живущаго въ этомъ зачаточномъ храмѣ; но мы видимъ, что безчисленныя бездѣлушки, которыя мы называемъ фетишами, связаны здѣсь съ самимъ божествомъ храма. Рёмеръ разъ заглянулъ въ открытую дверь и увидалъ стараго негра, сидящаго между 20.000 фетишей своего частнаго музея; онъ совершалъ такимъ образомъ свои молитвы. Старикъ сказалъ ему, что не знаетъ и сотой доли услугъ, оказанныхъ ему этими предметами; ихъ собирали его предки и онъ самъ; каждый оказалъ имъ какую-нибудь услугу. Посѣтитель взялъ въ руки камень величиной въ куриное яйцо, и хозяинъ разсказалъ его исторію. Однажды онъ выходилъ изъ дому по важному дѣлу, но, перейдя черезъ порогъ, наступилъ на этотъ камень и ушибъ себѣ ногу. „Ага!—подумалъ онъ,—ты здѣсь“, и онъ взялъ камень, который дѣйствительно много помогъ ему тогда въ его дѣлахъ. Даже и въ настоящее время западная Африка все еще можетъ быть названа страною фетишей. Путешественникъ встрѣчаетъ ихъ на каждой тропинкѣ, у каждаго брода, на каждой двери; они висятъ, въ видѣ амулетовъ, на шеѣ у каждаго человѣка; они предохраняютъ отъ болѣзни или, наоборотъ, причиняютъ ее, въ случаѣ пренебреженія къ нимъ; они приносятъ дождь, наполняютъ море рыбами, охотно идущими въ сѣти рыбаковъ, ловятъ и наказываютъ вора, придаютъ своему обладателю храбрость и приводятъ въ смятеніе непріятелей — словомъ, нѣтъ ничего на свѣтѣ, чего бы фетишъ не могъ сдѣлать или уничтожить; нужно только, чтобъ это былъ настоящій фетишъ. Такимъ образомъ, односторонняя логика варваровъ пользуется тѣмъ, что́ соотвѣтствуетъ ихъ желаніямъ и, оставляя безъ вниманія все, что́ не подходитъ подъ ихъ требованія, создаетъ всеобщую фетишскую философію обыкновенныхъ житейскихъ событій. Господствующее вліяніе такъ сильно, что европеецъ въ Африкѣ невольно подчиняется понятію негра, и самъ, какъ говорится, „становится чернымъ“. Даже и въ настоящее время путешественникъ, смотря на своего спящаго бѣлаго товарища, можетъ иногда увидать у него кость, коготь или другую какую-нибудь заколдованную вещь въ этомъ родѣ, повязанную тайкомъ вокругъ шеи [1]).

Наконецъ, и въ Европѣ можно найти ясные слѣды древняго ученія о духахъ, или таинственныхъ силахъ, присущихъ предметамъ. Такъ, средневѣковой демонъ могъ вселяться въ старую свинью, соломинку, ячменное зерно или въ ивовое дерево. Духъ можетъ быть заключенъ также въ какомъ-нибудь крѣпкомъ сосудѣ, употребляемомъ въ домашней жизни:

„Besides in glistering glasses fayre, or else in christall cleare
They sprightes enclose“ [2]).

Современный простолюдинъ знаетъ, что духъ долженъ помѣщаться въ какомъ-нибудь животномъ тѣлѣ или вещественномъ предметѣ, ка-

[1]) Waitz, «Anthropologie», vol. II, p. 174; Römer, «Guinea», p. 56 etc.; J. L. Wilson, «West-Africa», pp. 135, 211—6, 275, 338; Burton, «Wit and Wisdom from W. Afr.», pp. 174, 445; Steinhauser, l. c., p. 134; Bosman, «Guinea», y Pinkerton, vol. XVI, p. 397; Meiners, «Gesch. d. Relig», vol. I, p. 173; см. также Ellis, «Madagascar», vol. I, p. 396; Flacourt, «Madag.», p. 191.

[2]) «Въ красивыхъ, блестящихъ кубкахъ, а также въ прозрачномъ хрусталѣ, они заключаютъ духовъ».

ковы, напр., перо, мѣшокъ, кустъ и т. д. Тирольцы не употребляютъ травы въ качествѣ зубочистки, потому что въ стебляхъ можетъ находиться демонъ. Болгары считаютъ грѣхомъ не окурить муки, привезенной съ мельницы (особенно если мельникъ турокъ), чтобы въ нее не могъ вселиться бѣсъ [1]). Амулеты до сихъ поръ еще въ ходу въ наиболѣе цивилизованныхъ странахъ; необразованные и суевѣрные люди носятъ ихъ съ совершенно дикой вѣрой въ ихъ таинственную силу, а болѣе образованные, какъ оригинальныя переживанія прошлаго. Духовныя и физическія явленія такъ называемыхъ „вертящихся столовъ" принадлежатъ къ разряду явленій, весьма распространенныхъ, какъ мы видѣли, у низшихъ расъ; послѣднія объясняютъ ихъ теоріей сверхъестественныхъ вліяній, какъ нельзя болѣе спиритуалистической.

Указывая, какое мѣсто въ исторіи умственнаго развитія занимаетъ ученіе низшихъ расъ о вселеніи духовъ въ предметы, или одушевленіи предметовъ какимъ-нибудь духомъ или силой, является не безынтереснымъ сравнить это ученіе съ философскими теоріями цивилизованныхъ націй. Такъ, епископъ Берклей обращаетъ вниманіе на общую неясность выраженій при описываніи отношенія силъ къ предметамъ, обнаруживающимъ ихъ. Онъ указываетъ, что Торричелли уподобляетъ матерію заколдованному сосуду Цирцеи, служащему вмѣстилищемъ силы, и утверждаетъ, что сила и причина движенія суть столь тонкія отвлеченности и утонченныя сущности, что они не могутъ быть заключены ни въ какомъ другомъ сосудѣ, кромѣ самой внутренней матеріальности тѣлъ природы. Лейбницъ также сравнивалъ активную первичную силу съ душой или субстанціальной формой. Такимъ образомъ, говоритъ Берклей, и самые великіе люди, идя по пути отвлеченныхъ понятій, должны прибѣгать къ словамъ, не имѣющимъ опредѣленнаго значенія и представляющимъ лишь одни схоластическіе призраки [2]). Мы можемъ прибавить отъ себя, что подобныя мѣста показываютъ, какъ цивилизованный метафизикъ впадаетъ снова въ тѣ же первобытныя представленія, которыя до сихъ поръ занимаютъ умы грубыхъ туземцевъ Сибири и Гвинеи. Идя нѣсколько далѣе, я рѣшаюсь утверждать, что научныя представленія моихъ школьныхъ лѣтъ о теплѣ и электричествѣ, какъ о невидимыхъ жидкостяхъ, выходящихъ изъ твердыхъ тѣлъ и входящихъ въ нихъ, суть понятія, которыя съ величайшею точностью воспроизводятъ спеціальное ученіе фетишизма.

[1]) Brand, «Popular Antiquities», vol. III, p. 225; Bastian, «Psychologie», p. 171; Wuttke, «Deutsche Volksaberglaube», pp. 75, 95, 226 etc.; St.-Clair and Brophy, «Bulgaria», p. 46.

[2]) Berkeley, Concerning Motion, in «Works», vol. II, p. 86.

Въ одной главѣ съ фетишизмомъ, но для удобства, отдѣльно отъ послѣдняго, можетъ быть разсмотрѣно поклоненіе „камнямъ и кускамъ дерева". Такіе предметы, если они служили лишь въ качествѣ алтарей, не принадлежатъ къ фетишамъ, и нужно прежде всего убѣдиться, что поклоненіе относится прямо къ нимъ самимъ. Затѣмъ возникаетъ трудный вопросъ, служатъ ли эти камни и обрубки только идеальными представителями божествъ, или же ихъ почитатели принимаютъ, что божества эти физически слиты съ ними, воплощены въ нихъ, держатся возлѣ нихъ, дѣйствуютъ черезъ нихъ? Другими словами, слѣдуетъ ли видѣть въ нихъ только символы или же настоящихъ фетишей? Представленія ихъ поклонниковъ иногда бываютъ весьма ясно выражены, иногда могутъ быть лишь угаданы изъ различныхъ обстоятельствъ, и часто остаются сомнительными.

Изъ низшихъ американскихъ расъ, дакоты поднимаютъ съ земли круглый булыжникъ, раскрашиваютъ его и затѣмъ, величая его дѣдомъ, начинаютъ приносить ему дары и молиться объ избавленіи отъ опасности [1]). На Вестъ-Индскихъ островахъ извѣстны три камня, которымъ поклонялись туземцы—одинъ приносилъ богатую жатву, другой облегчалъ страданія женщинъ при родахъ, третій посылалъ солнце и дождь въ должное время [2]). Мы знаемъ, что бразильскія племена втыкаютъ палки въ землю и приносятъ имъ жертвы для умилостивленія своихъ боговъ или демоновъ [3]). Поклоненіе камнямъ занимало важное мѣсто въ средѣ сравнительно высокой культуры Перу; здѣсь не только поклонялись особымъ камнямъ странной формы, но ставили ихъ въ дома, какъ представителей пенатовъ и божествъ, покровительствующихъ селенію. Монтезиносъ разсказываетъ, что, когда перестали поклоняться одному священному камню, изъ него перелетѣлъ въ другой камень попугай, послѣ чего стали поклоняться послѣднему камню. Этотъ писатель, правда, не всегда заслуживаетъ довѣрія, но онъ едва ли могъ выдумать разсказъ, который, какъ мы увидимъ, такъ замѣчательно соотвѣтствуетъ полинезійскимъ понятіямъ, будто птицы переносятъ съ одного идола на другой духъ, воплощенный въ нихъ [4]).

Въ Африкѣ поклоненіе камнямъ и столбамъ встрѣчается на югѣ, у дамаровъ, которые, въ дни жертвоприношеній, вмѣсто своихъ предковъ, сажаютъ за столъ палки, срѣзанныя отъ деревьевъ или кустовъ,

[1]) Schoolcraft, «Indian Tribes», part II, p. 196; part III, p. 229.

[2]) Herrera, «Indias Occidentales», dec. I, III, 3.

[3]) De Laet, Novus Orbis, XV, 2.

[4]) Garcilaso de la Vega, «Commentarios Reales», I, 9; J. G. Müller, pp. 263, 311, 371, 387; Waitz, vol. IV, p. 454.

посвященныхъ умершимъ; яства подносятся прежде всего этимъ палкамъ [1]). У динковъ, на Бѣломъ Нилѣ, миссiонеры видѣли старую женщину, которая подносила пищу и питье короткой и толстой палкѣ, воткнутой въ землю, чтобы умилостивить демона [2]). Галласы въ Абиссинiи имѣютъ опредѣленное ученiе о божествахъ, и тѣмъ не менѣе поклоняются палкамъ и камнямъ, а не идоламъ [3]). На островѣ Самбава, орангъ-донги приписываютъ всѣ сверхъестественныя или непонятныя влiянiя солнцу, лунѣ, деревьямъ и т. д., и въ особенности камнямъ; въ случаѣ несчастья или болѣзни, они приносятъ дары извѣстнымъ камнямъ, чтобы умилостивить ихъ духа или дива [4]). Подобныя же представленiя встрѣчаются и на островахъ Тихаго океана, одинаково между свѣтлокожими и между темными расами. Такъ, на островахъ Товарищества грубые камни или обломки базальтовыхъ колоннъ, покрытые туземными одеждами и вымазанные масломъ, служатъ предметомъ поклоненiя и жертвоприношенiй, потому что считаются всемогущими, вслѣдствiе воплощенiя въ нихъ атуа, или божества [5]). На Новыхъ Гебридахъ поклонялись голышамъ, промытымъ водой [6]), а фиджiйскiе боги и богини жили въ черныхъ камняхъ, въ видѣ гладкихъ круглыхъ жерновов, и принимали здѣсь приносимую имъ пищу [7]). Странное антропоморфическое понятiе, что камни могутъ быть мужьями и женами, и даже имѣютъ дѣтей, знакомо фиджiйцамъ, также какъ и перуанцамъ и лопарямъ.

У туранскихъ племенъ сѣверной Азiи поклоненiе столбамъ и камнямъ существуетъ въ полной силѣ. Камни, въ особенности странной формы или напоминающiе своимъ очертанiемъ людей или животныхъ, служатъ предметомъ почитанiя потому именно, что въ нихъ живутъ могучiе духи. Самоѣдскiя сани, съ двумя божествами, изъ которыхъ одно имѣетъ каменную голову, а другое—просто черный камень, одѣтыми въ зеленое платье съ красными лопастями и вымазанными кровью жертвъ, могутъ служить примѣромъ обожанiя камней. Что касается остяковъ, то, если бы знаменитый царь Чурбанъ явился между ними, они, безъ дальнихъ объясненiй, одѣли бы его священную особу въ лохмотья и по-

[1]) Hahn, «Gramm. des Hererò» s. v. «omu-makisina».
[2]) Kaufmann, «Central-Africa» (Бѣлый Нилъ), p. 131.
[3]) Waitz, vol. II, pp. 518, 523.
[4]) Zollinger, «Journ. Ind. Arch.», vol. II, p. 692.
[5]) Ellis, «Polyn. Res.», vol. I, p. 337. См. также Ellis, «Madagascar», vol. I, p. 399.
[6]) Turner, «Polynesia», pp. 347, 526.
[7]) Williams, «Fiji», vol. I, p. 220. Seemann, Vité, pp. 66, 89.

ставили для поклоненiя на вершину горы или среди лѣса [1]). Столь обыкновенное поклоненiе камнямъ и кускамъ дерева въ современной Индiи распространено преимущественно между племенами неиндусскаго или только отчасти индусскаго происхожденiя (по расѣ и культурѣ). Примѣромъ такого поклоненiя можетъ служить изображающiй бодосскую богиню Маину бамбукъ, принимающiй вмѣсто нея ежегодное приношенiе свиньи и ежемѣсячныя приношенiя яицъ отъ туземокъ [2]). Далѣе, подъ большимъ хлопчатникомъ, въ каждомъ кондскомъ селенiи, стоитъ большой камень, вмѣстилище деревенскаго божества Надзу-Пенну [3]). Въ Бегарѣ камень или глыба земли подъ деревомъ изображаютъ обоготворенную душу какого-нибудь умершаго человѣка, который вдохновляетъ прорицателей и принимаетъ поклоненiе [4]). У племенъ Бакадара и Бетадара въ каждомъ домѣ находится камень, изображающiй ихъ бога Бута, котораго они побуждаютъ жертвами удерживать демоническiя души умершихъ, способныя вредить имъ [5]). Два грубыхъ камня подъ навѣсомъ у шанаровъ въ Тинневелли представляютъ посредниковъ, черезъ которыхъ великiе боги и богини принимаютъ жертвоприношенiя; но они выбрасываются или оставляются безъ вниманiя, когда эта церемонiя окончена [6]). Замѣчательныя группы вертикально стоящихъ камней въ Индiи изображаютъ или заключаютъ въ себѣ боговъ, по одному въ каждомъ камнѣ. Гислопъ замѣчаетъ, что въ южной Индiи можно видѣть повсемѣстно на поляхъ по четыре или пяти камней, поставленныхъ въ рядъ и выкрашенныхъ красной краской: это—хранители поля, называемые пять Панду; авторъ полагаетъ, что это индусское названiе замѣнило болѣе старое туземное наименованiе. Въ индѣйскихъ селенiяхъ существуетъ обычай покрывать каждый камень красной краской, дѣлая какъ бы большое кровавое пятно на томъ мѣстѣ, гдѣ у настоящаго идола находилось бы лицо [7]). Кромѣ того, обычай почитанiя камней встрѣ-

[1]) Castrén, «Finn. Myth.», p. 193 etc., 204 etc.; «Voyages au Nord», vol. VIII, pp. 103, 410. Klemm, «C. G.» vol. III, p. 120. См. также Steller, «Kamtschatka», pp. 265, 276.
[2]) Hodgson, «Abor. of India», p. 174. См. также Macrae, «As. Res», vol. VII, p. 196; Dalton, «Kols», «Tr. Eth. Soc.», vol. VI, p. 33.
[3]) Macpherson, «India», pp. 103, 358.
[4]) Bastian, «Psychologie», p. 177. См. также Shortt, «Tribes of Neilgherries», «Tr. Eth. Soc.», vol. VII, p. 281.
[5]) Elliot, «Journ. Eth. Soc.» vol. I, 1869, p. 115.
[6]) Buchanan, «Mysore» у Pinkerton, vol. VII, p. 739.
[7]) Elliot, въ «Journ. Eth. Soc.», vol. I, pp. 96, 115, 125. Lubbock, «Origin of Civilization», p. 222. Forbes Leslie, «Early races of Scotland», vol. II, p. 462 etc. Проф. Либрехтъ въ «Zeitschr. f. Ethnol.», vol. V, p. 100, сравниваетъ съ ними охранявшiя поля изображенiя Прiапа-Гермеса, окрашенныя красной свинцовой окисью.

чается и между коренными индусами. Шашти, покровительница дѣтей, принимаетъ поклоненіе, обѣты и дары, преимущественно отъ женщинъ; тѣмъ не менѣе, у нея нѣтъ храмовъ или идоловъ, и представителемъ ея служитъ грубый камень величиной съ человѣческую голову, выкрашенный красной краской и положенный у подножья священнаго дерево-вата. Даже Шивѣ поклоняются подъ видомъ камня, въ особенности тому Шивѣ, который, насылая на ребенка падучую болѣзнь, объявляетъ затѣмъ его голосомъ, что онъ Панчанана Пятилицый и наказываетъ ребенка за непочтеніе къ его изображенію. Этому Шивѣ, въ образѣ глинянаго идола или камня у священнаго дерева, приносятъ въ даръ не только цвѣты и плоды, но и кровавыя жертвы [1]).

Поклоненіе камнямъ у индусовъ представляетъ, повидимому, переживаніе культа, принадлежащаго собственно низшей цивилизаціи, вѣроятно, культа грубыхъ туземцевъ, религія которыхъ, тѣсно слившись съ религіей арійскихъ завоевателей, способствовала въ столь значительной степени образованію индусской религіи нашихъ дней. Обозрѣніе обожанія камней и кусковъ дерева въ низшей культурѣ является особенно интереснымъ потому именно, что мы этимъ путемъ получаемъ возможность объяснить, при посредствѣ теоріи переживанія, какимъ образомъ могло оказаться въ Старомъ Свѣтѣ, въ самыхъ нѣдрахъ классическихъ ученій и классическаго искусства, поклоненіе тѣмъ же грубымъ предметамъ, почитаніе которыхъ, безъ всякаго сомнѣнія, принадлежитъ лишь отдаленнымъ варварскимъ вѣкамъ. Гротъ, упоминая о предметахъ поклоненія грековъ, говоритъ: „первобытный памятникъ, воздвигнутый божеству, не имѣлъ даже претензіи на сходство съ человѣческой фигурой, и состоялъ часто изъ простого столба, доски, неотесаннаго камня или бревна, которому вся ближайшая окрестность покланялась и приносила дары". Таковы были: чурбанъ, служившій представителемъ Артемиды въ Эвбеѣ; столбъ, изображавшій Палладу-Аѳину „sine effigie rudis palus, et informe lignum"; неотесанный камень (λίθος ἀργός) въ Гиеттѣ, который, „по древнему обычаю, изображалъ Иракла; тридцать подобныхъ же камней, которыхъ фарейцы чтили какъ боговъ, и камень, пользовавшійся столь большимъ почетомъ на Беотійскихъ празднествахъ и изображавшій Теспійскаго Эроса. Теофрастъ описываетъ, въ IV-мъ столѣтіи до Р. Х., суевѣрныхъ грековъ, которые, идя по улицѣ мимо умащенныхъ масломъ камней, вынимали свою склиру и тоже возливали на нихъ масло, затѣмъ пре-

[1]) Ward, «Hindoos», vol. II, p. 142, 182 etc. См. 221. Latham, «Descr. Eth.», vol. II, p. 239. (Сія-пушъ, камень, которому приносятъ жертвы, какъ представителю божества.

клоняли передъ ними колѣни и шли своей дорогой. Шесть столѣтій спустя, Арнобій могъ описывать, на основаніи опытовъ своей собственной языческой жизни, состояніе умовъ поклонниковъ камней и палокъ; онъ разсказываетъ, какъ, при видѣ одного изъ такихъ умащенныхъ камней, онъ обращался къ нему съ льстивыми рѣчами и просилъ помощи у безчувственнаго предмета, какъ будто въ немъ заключалась дѣйствительная сила [1]). Древнее краснорѣчивое изреченіе въ книгѣ Исаіи ясно показываетъ, что поклоненіе камнямъ существовало и въ предѣлахъ семитической расы:

„Among the smooth stones of the valley is thy portion;
They, they are thy lot:
Even to them hast thou poured a drink-offering,
Hast thou offered a meat-offering" [2]).

Много времени спустя, въ числѣ мѣстныхъ божествъ, которыхъ Магометъ нашелъ въ Аравіи и которыхъ онъ, по мнѣнію Шпренгера, самъ признавалъ божествами одно время, когда его карьерѣ грозила серьезная неудача, находились Мана и Латъ; первый былъ скалой, а второй— камнемъ, или каменнымъ идоломъ. Поклоненіе черному камню Кааба, который кап. Бёртонъ считаетъ аэролитомъ, было, безъ всякаго сомнѣнія, мѣстнымъ обычаемъ, перенесеннымъ Пророкомъ въ его новую религію, гдѣ оно сохранилось и до сихъ поръ [3]). Любопытное мѣсто въ Санхоніатонѣ, гдѣ говорится о Небесномъ Богѣ, создавшемъ „бетили, одушевленные камни" (Θεὸς Οὐρανὸς Βαιτύλια, λίθους ἐμψύχους, μηχανησάμενος), относится, быть можетъ, къ метеоритамъ или мнимымъ громовымъ стрѣламъ, упавшимъ съ облаковъ. Въ древней финикійской религіи, столь тѣсно связанной одною стороною съ еврейскимъ міромъ, а другою съ греческимъ и римскимъ, мы находимъ каменные столбы Ваала, деревянные конусы Ашера, но для насъ остается загадкой, насколько эти предметы имѣли значеніе алтарей, символовъ, или фетишей [4]). Мы можемъ все еще сказать съ Тацитомъ, описывавшимъ кони-

[1]) Grote, «Hist. of Greece», vol. IV, p. 132; Welcker, «Griechische Götterlehre», vol. I, p. 220. Meiners, vol. I, p. 150 etc. Подробности преимущественно у Pausanias; Theophrast. Charact. XVI; Tacit. Hist. II, 3; Arnobius, adv. Gent.; Tertullianus; Clemens Alexandr.

[2]) Ис. LVII, 6. Первая строка имѣетъ двойной смыслъ и стоитъ, вѣроятно, въ связи съ обычаемъ употреблять гладкіе камешки для метанія жребія: «Между гладкими камнями долины лежитъ твой удѣлъ, они, они укажутъ тебѣ твою судьбу; имъ ты принесъ въ даръ напитки, имъ принесъ въ даръ мясо».

[3]) Sprenger, «Mohammad», vol. II, p. 7 etc.; Burton, «El Medinach, etc., vol. II, p. 157.

[4]) Euseb. Praep. Evang, I, 10. Второзак. XII, 3; Micah, v. 13 etc. Movers, Phönizier, vol. I, pp. 105, 569 и см. Index, «Säule» etc. De Brosses, «Dieux Fetiches», p. 135, сравн. beatyl=beth-el, etc.).

ческіе столбы, поднимавшіеся вмѣсто идоловъ для изображенія Паѳійской Венеры—„et ratio in obscuro“.

Намъ извѣстны формальныя запрещенія христіанамъ поклоняться камнямъ въ Англіи и Франціи, достигающія даже начала среднихъ вѣковъ [1]), и это показываетъ, что варварскій культъ сохранялся до того времени въ народномъ вѣрованіи. Связывая этотъ фактъ съ описаніями группъ вертикально поставленныхъ камней, изображающихъ божества южной Индіи, мы находимъ вѣроятное рѣшеніе одной изъ интересныхъ задачъ доисторической археологіи въ Европѣ. Были ли древніе менгиры, кромлехи и т. п., отдѣльные идолы или идолы, стоящіе въ кругахъ или рядами, предметами поклоненія для древнихъ обитателей страны, какъ представители, или воплощенія ихъ боговъ? Этотъ вопросъ еще требуетъ обсужденія, хотя идеи, ведущія къ поклоненію камнямъ, у различныхъ расъ весьма разнообразны, и потому внѣшняя аналогія можетъ легко ввести въ ошибку. Замѣчательно, до какого поздняго времени сохранилось въ Европѣ полное и настоящее поклоненіе камнямъ. Крестьяне въ нѣкоторыхъ горныхъ частяхъ Норвегіи еще въ концѣ прошлаго столѣтія собирали круглые камни, мыли ихъ каждый четвергъ вечеромъ (это показываетъ, что камни имѣли для нихъ извѣстную связь съ Торомъ), смазывали коровьимъ масломъ передъ огнемъ, клали ихъ на почетное мѣсто на свѣжую солому, а въ опредѣленные дни года купали въ пивѣ, чтобы они послали дому счастье и довольство [2]). Въ одномъ описаніи, относящемся къ 1851 г., говорится, что жители острова Инниски, по ту сторону Майо, бережно завертываютъ камни въ кусокъ фланели, выставляютъ ихъ на поклоненіе въ извѣстные дни, а когда собирается буря, просятъ о кораблекрушеніи на ихъ берегу [3]). Никакой дикарь не могъ бы показать съ большею ясностью своимъ обращеніемъ къ фетишу, что онъ считаетъ его одушевленнымъ существомъ, чѣмъ эти норвежцы и ирландцы. Этнографическія свидѣтельства въ пользу существованія поклоненія палкамъ и камнямъ среди столь многихъ, сравнительно высоко цивилизованныхъ народовъ, имѣетъ на мой взглядъ большое значеніе въ вопросѣ о религіозномъ развитіи человѣческаго рода. Едва ли вѣроятно, чтобы народы, искусные въ обработкѣ дерева и камня и употреблявшіе свое искусство для выдѣлыванія идоловъ, придумали обычай поклоняться палкамъ и камнямъ. Но, съ другой стороны, если принять во вниманіе, что такіе грубые предметы служатъ нецивилизованнымъ людямъ символомъ или вмѣстилищемъ божества, то легко понять, какимъ образомъ остатки древняго варварства могли удерживать свое мѣсто среди болѣе искусныхъ изображеній, въ вѣка развивающейся цивилизаціи, въ силу традиціоннаго чувства благоговѣнія, которое сохраняется къ переживаніямъ отдаленной древности.

[1]) Справки у Ducange s. v. «petra»; Leslie, «Early races of Scotland», vol. I, p. 256.

[2]) Nilsson, «Primitive Inhabitants of Scandinavia», p. 241. См. также Meiners, vol. II, p. 671 (говорящіе камни въ Норвегіи и пр.).

[3]) Earl of Roden, «Progress of Reformation in Ireland», London, 1851, p. 51. Sir J. E. Tennent, въ «Notes and Queries», Feb. 7, 1852. См. Borlase, «Antiqu. of Cornwall», Oxford, 1754, book III, ch. 2.

Отсюда мы незамѣтно переходимъ въ область Идолопоклонства. Нѣсколькихъ мазковъ или царапинъ достаточно для превращенія грубаго столба или камня въ идола. Затрудненія, осложняющія изученіе поклоненія камнямъ и чурбанамъ, исчезаютъ при разборѣ обожанія даже самыхъ грубыхъ и темныхъ изображеній, которыя уже не могутъ быть простыми алтарями, а въ случаѣ символическаго значенія должны, по крайней мѣрѣ, быть символами какого-либо личнаго существа. Идолопоклонству принадлежитъ весьма замѣчательное мѣсто въ исторіи религіи. Оно почти не относится къ наиболѣе низко стоящимъ дикарямъ, которые не могли еще подняться до его уровня, но едва ли оно можетъ быть отнесено и къ высшей цивилизаціи, которая уже отвергла его. Итакъ идолопоклонство занимаетъ промежутокъ между высшимъ развитіемъ дикаго состоянія, гдѣ оно впервые ясно проявляется, и средней цивилизаціей, гдѣ оно достигаетъ своего крайняго развитія, являясь затѣмъ лишь въ формѣ вырождающагося переживанія, и иногда вновь распространяющагося оживанія. Но положеніе его, изображенное въ этихъ общихъ чертахъ, крайне трудно очертить съ полной опредѣленностью. Идолопоклонство проявляется далеко не однообразно у высшихъ дикарей; оно, напр., развилось вполнѣ на островахъ Товарищества, а у тонганцевъ и фиджійцевъ его нѣтъ. У высшихъ народовъ присутствіе или отсутствіе идолопоклонства не имѣетъ опредѣленнаго отношенія къ извѣстному сродству національностей или уровню культуры. Стóитъ, для примѣра, сравнить только идолопоклонника индуса съ его этническимъ собратомъ парсомъ, ненавидящимъ кумировъ, или идолопоклонниковъ финикіянъ съ этническими родичами ихъ, израильтянами, у которыхъ временной возвратъ къ запрещенному поклоненію идоламъ былъ воспоминаніемъ паденія. Кромѣ того, большое затрудненіе для этнографа представляетъ наклонность идолопоклонства къ возрожденію. Древняя религія Ведъ не допускаетъ, повидимому, идолопоклонства, но современные брахманы, признанные послѣдователи этого ученія, принадлежатъ къ величайшимъ идолопоклонникамъ въ мірѣ. Первоначальное Христіанское ученіе никогда не уклонялось отъ запрещенія Ветхаго Завѣта поклоняться кумирамъ . . . .

Я уже въ другомъ мѣстѣ разобралъ идолопоклонство съ точки зрѣнія его символическаго или представительнаго значенія [1]). Старое и величайшее затрудненіе при изученіи этого предмета вообще состоитъ въ томъ, что изображеніе божества даже для двухъ поклонниковъ, стоящихъ рядомъ на колѣняхъ передъ нимъ, можетъ имѣть совершенно различный смыслъ; для одного—кумиръ можетъ быть только символомъ, изображеніемъ, напоминаніемъ; для другого — разумнымъ и дѣятельнымъ существомъ вслѣдствіе присущей ему самому жизни или вслѣдствіе пребывающаго въ немъ и дѣйствующаго чрезъ него духа. Въ обоихъ случаяхъ идолопоклонство связано съ вѣрой въ духовное существо и представляетъ, слѣдовательно, вѣтвь анимизма. Но оно приближается къ фетишизму собственно лишь настолько, насколько кумиръ приближается по своему характеру къ вещественному предмету, пригодному для духа. Съ этой точки зрѣнія я и намѣренъ прослѣдить здѣсь значеніе идолопоклонства и его мѣсто въ исторіи. Идолъ, по своему отношенію къ теоріи вселенія духовъ, долженъ соединять въ себѣ характеръ изображенія и фетиша. Имѣя это въ виду и сохраняя въ памяти, что на идола большею частью смотрѣли, какъ на предметъ дѣятельный самъ по себѣ, или какъ на вмѣстилище духовнаго божества, посмотримъ, насколько въ теченіе цивилизаціи господствовало въ умахъ идолопоклонниковъ понятіе, что изображеніе заключало само въ себѣ извѣстную силу или было одушевлено личнымъ присутствіемъ высшаго существа.

Что касается начала идолопоклонства, то нѣтъ причины предполагать, что первые идолы, сдѣланные человѣкомъ, казались своему творцу живыми или даже дѣятельными предметами. Весьма вѣроятно, что первоначальнымъ назначеніемъ идоловъ было желаніе служить изображеніемъ какого-нибудь духовнаго или божественнаго существа, для воспоминанія о немъ, и этотъ первоначальный характеръ идола сохраняется болѣе или менѣе на всемъ земномъ шарѣ, по всей длинной исторіи поклоненія кумирамъ. Можно думать, что въ періодъ, послѣдовавшій за этимъ первобытнымъ состояніемъ, стремленіе отожествлять символъ съ представляемымъ имъ существомъ, стремленіе столь сильное въ дѣтяхъ и необразованныхъ людяхъ вообще, побудило смотрѣть на идола, какъ на живое, могущественное существо, и затѣмъ повело даже къ опредѣленному ученію о способѣ проявленія его силы или одушевленія. Здѣсь, въ этой второй стадіи, гдѣ первоначальное, чисто представительное изображеніе принимаетъ мало-по-малу свойства дѣятельнаго олицетворенія фетиша, ясное пониманіе предмета для насъ особенно

[1]) «Early Hist. of Mankind», chap. VI.

важно. Здѣсь слѣдуетъ судить объ идолопоклонникѣ по его опредѣленнымъ дѣйствіямъ и вѣрованіямъ. Рядъ пояснительныхъ примѣровъ представитъ намъ личное существо идола на всѣхъ послѣдовательныхъ ступеняхъ цивилизаціи. Изъ низшихъ расъ такія понятія проявляются у жителей Курильскихъ островов, бросающихъ своихъ идоловъ въ море для успокоенія бури; негры приносятъ пищу изображеніямъ предковъ и даже долю своихъ торговыхъ барышей, но, съ другой стороны, бьютъ идоловъ и бросаютъ ихъ въ огонь, если они не приносятъ имъ счастья или не избавляютъ отъ болѣзни. На Мадагаскарѣ мы находимъ замѣчательныхъ идоловъ, изъ которыхъ одинъ ходитъ самъ или руководитъ своими носильщиками, а другой отвѣчаетъ на предлагаемые вопросы: оба идола долго творили эти чудеса, пока ихъ хитрости не были, наконецъ, обличены нѣсколько лѣтъ тому назадъ. Между татарскими племенами сѣверной Азіи и Европы подобныя представленія выясняются у остяковъ, которые наряжаютъ своихъ идоловъ и кормятъ ихъ похлебкой; но, если послѣдніе не исполняютъ своихъ обязанностей, ихъ хорошенько проучиваютъ розгами, послѣ чего снова наряжаютъ и кормятъ. Лопари полагаютъ, что ихъ безобразные истуканы могутъ свободно двигаться, а эсты дивились, что изъ идоловъ не лилась кровь, когда Дитрихъ, христіанскій священникъ, изрубилъ ихъ. И далѣе, среди высшихъ азіатскихъ народовъ, что можетъ быть антропоморфичнѣе обрядовъ современныхъ индусовъ, плясокъ молодыхъ дѣвушекъ передъ идолами, торжественнаго подниманія Джаганата для посѣщенія вѣрующихъ, или обычая прясть передъ Кришной для его увеселенія? Буддизмъ, по своимъ основамъ,—религія, мало благопріятствующая идолопоклонству. Тѣмъ не менѣе выставка изваянія Гаутамы и другихъ святыхъ повела къ полнѣйшему поклоненію кумирамъ, и притомъ кумирамъ съ скрытыми пружинами и полостями, которые говорили и двигались, какъ и въ зап. Европѣ, въ средніе вѣка. Въ Китаѣ поклонники издѣваются надъ идолами, не исполнившими своего долга: „что это такое“, говорятъ они, „мы дали тебѣ мѣсто въ великолѣпномъ храмѣ, мы вызолотили тебя, кормимъ и окуриваемъ тебя ѳиміамомъ, а ты, собака, такъ неблагодаренъ, что даже и слушать не хочешь, когда мы просимъ тебя о чемъ-нибудь!“ Затѣмъ они топчутъ его въ грязь, а если получатъ то, чего хотѣли, снова обмываютъ его, извиняются передъ нимъ и обѣщаютъ вызолотить его и одѣть въ новое платье. Существуетъ, повидимому, достовѣрный разсказъ про китайца, который заплатилъ жрецу извѣстнаго идола, чтобы тотъ вылѣчилъ его дочь; несмотря на это, его дочь умерла, и обманутый поклонникъ подалъ въ судъ жалобу на идола, который за обманъ былъ изгнанъ изъ

этой провинціи. Классическіе примѣры того же—верхъ совершенства; статуи одѣваютъ, умащаютъ елеемъ, осыпаютъ лакомствами, развлекаютъ потѣшными зрѣлищами, призываютъ въ свидѣтели. Всѣмъ извѣстенъ разсказъ про аркадскихъ юношей, которые, вернувшись послѣ несчастнаго дня охоты, выместили свою неудачу на статуѣ Пана, и другой разсказъ о статуѣ, упавшей на человѣка, который оскорбилъ ее. Стóитъ вспомнить также, какъ жители Тира надѣли цѣпи на статую бога солнца, чтобы оно не покинуло ихъ города; какъ Августъ наказывалъ in effigy непокорнаго Нептуна; какъ статуя Аполлона двигалась, давая прорицанія; какъ другія статуи махали оружіемъ, плакали или потѣли, въ доказательство своей сверхъестественной силы... [1]).

Появленіе идолопоклонства на первой ступени, слѣдующей за низшей человѣческой культурой, его распространеніе и дальнѣйшая выработка на болѣе высокихъ ступеняхъ цивилизаціи могутъ быть лучше всего изучены на туземныхъ расахъ Америки. „Поражая своимъ отсутствіемъ“ у многихъ низшихъ племенъ, поклоненіе изображеніямъ рѣзко проявляется у высшихъ дикарей, какъ, напр., у бразильскихъ туземныхъ племенъ, которыя ставили въ своихъ хижинахъ или лѣсныхъ убѣжищахъ крошечныя, сошедшія къ нимъ съ неба, деревянныя или восковыя фигуры [2]); или у манд ановъ, съ воемъ и плачемъ творившихъ молитвы передъ истуканами изъ травы и кожъ; или у алгонкиновъ, у которыхъ духовныя существа („маниту“ или у гуроновъ „оки“) изображались, а въ разговорѣ отожествлялись съ деревянными головами или болѣе сложными изображеніями, которымъ поклонялись и приносили жертвы. У виргинцевъ и другихъ болѣе цивилизованныхъ южныхъ племенъ, эти идолы имѣли даже свои особые храмы [3]). Первые посѣтители Новаго Свѣта нашли идолопоклонство господствующею религіею у вестъ-индскихъ островитянъ. Эти строгіе анимисты выдѣлывали своихъ маленькихъ идоловъ по образу духовъ, являвшихся имъ, а нѣкоторыя человѣческія фигуры носили имена предковъ, въ честь послѣднихъ. Изображенія такихъ „цеми“, или духовъ, имѣвшія иногда сходство съ животными, а по большей части человѣческую форму, были

[1]) Полный сводъ свидѣтельствъ см. въ особенности Meiners, «Geschichte der Religionen», vol. I, books I and V; Bastian, «Mensch», vol. II; Waitz, «Anthropologie»; De Brosses, «Dieux Fétiches». Особыя подробности у J. L. Wilson, «W. Afr.», p. 393; Ellis, «Madagascar», I. p. 395; Castrén, «Finnische Mythologie», p. 193 etc.; Ward, «Hindoos», vol. II; Köppen, «Rel. des Buddha», vol. I, p. 493 etc.; Grote, «Hist. of Greece».

[2]) J. G. Müller, «Amer. Urrelig.», p. 263; Meiners, vol. I, p. 163.

[3]) Loskiel, «Ind. of N. A.», p. 39. Smith, «Virginia», Pinkerton, vol. XIII, p. 14. Waitz, vol. III, p. 203. J. G. Müller, pp. 95—8, 128.

находимы цѣлыми тысячами; описанія говорятъ даже, что все населеніе одного острова близъ Гаити занималось выдѣлкой идоловъ, и преимущественно изображеній ночныхъ духовъ. Духъ былъ присущъ изображенію; оба они назывались „цеми“; въ мѣстныхъ описаніяхъ жертвоприношеній, оракуловъ и чудесъ, божество и идолъ смѣшивались другъ съ другомъ, что́ ясно указываетъ на тѣсную связь между ними въ умахъ туземцевъ [1]). Переходя къ гораздо болѣе высокой культурѣ Перу, мы находимъ тамъ идоловъ въ величайшемъ почетѣ; нѣкоторые изъ нихъ имѣли человѣческія формы, но великіе боги, Солнце и Луна, были простыми кружками съ человѣческими лицами, похожими на тѣ, которые употребляются у насъ до сихъ поръ для символическаго изображенія этихъ свѣтилъ. Что касается покоренныхъ сосѣднихъ племенъ, подпавшихъ подъ власть инковъ, то ихъ идолы, частью какъ трофеи, частью какъ заложники, были перенесены въ Куцко и поставлены между низшими божествами перуанскаго Пантеона [2]). Въ Мексикѣ идолопоклонство достигло своего полнѣйшаго варварскаго развитія. Подобно тому, какъ въ представленіяхъ ацтековъ міръ былъ претисполненъ духовными божествами, и вещественныя изображенія послѣднихъ—идолы встрѣчались въ домахъ, по угламъ улицъ, на каждомъ возвышеніи, на каждой скалѣ; всѣ они получали дары отъ проходящихъ: пучокъ цвѣтовъ, кусочекъ ладону, двѣ-три капли крови. Кромѣ того, въ храмахъ стояли большіе и старательно отдѣланные истуканы, въ честь которыхъ совершались процессіи и пляски, которымъ приносились кровавыя жертвы людей и животныхъ и которые вообще принимали дань и поклоненіе, предназначенныя великимъ національнымъ богамъ [3]). Такіе факты до извѣстной степени имѣютъ значеніе для занимающаго насъ вопроса. Мы узнаемъ, что туземныя расы Новаго Свѣта имѣли идоловъ, что эти идолы изображали нѣкоторымъ образомъ души предковъ или другія божества и принимали вмѣсто нихъ поклоненіе и жертвоприношенія. Но потому ли, что понятія туземцевъ о связи между духомъ и идоломъ были темны, или потому, что иностранные наблюдатели не съумѣли открыть этой связи, или по обѣимъ этимъ причинамъ вмѣстѣ, только мы до сихъ поръ не имѣемъ точныхъ свѣ-

[1]) Fernando Colombo, «Vita del Amm. Cristoforo Colombo», Venice, 1571, p. 127, etc. «Life of Colon», Pinkerton, vol. XII, p. 84. Herrera, dec. I, III, 3. Rochefort, «Iles Antilles», pp. 421 — 4. Waitz, vol. III, p. 384. J. G. Müller, pp. 171—6, 182, 210, 232.

[2]) Prescott, «Peru», vol. I, pp. 71, 89; Waitz, vol. IV, p. 458; J. G. Müller, p. 332, 371.

[3]) Brasseur, «Mexique», vol. III, p. 486; Waitz, vol. IV, p. 148; J. G. Müller, p. 642.

дѣній, насколько американскіе идолы играли роль простыхъ символовъ или изображеній и насколько ихъ признавали за одушевленныя вмѣстилища боговъ.

Впрочемъ, это повторяется не вездѣ. На островахъ южнаго полушарія идолопоклонство едва проявляется у жителей Андаманскихъ острововъ, тасманійцевъ и австралійцевъ; отсутствуетъ или слабо выражено въ различныхъ папуасскихъ и полинезійскихъ областяхъ, но весьма распространено у большинства островныхъ племенъ, достигшихъ средняго или высшаго уровня развитія дикарей. На полинезійскихъ островахъ, гдѣ значеніе туземнаго идолопоклонства было тщательно изучено, оно имѣетъ въ основѣ самую положительную теорію вселенія духовъ. Новозеландцы выставляютъ изображенія умершихъ людей у ихъ могилъ, въ воспоминаніе о нихъ, разговариваютъ съ ними, какъ съ живыми, дарятъ имъ платья и хранятъ въ своихъ домахъ маленькихъ деревянныхъ идоловъ, посвященныхъ духамъ предковъ. Они совершенно опредѣленно принимаютъ, что такой атуа, или духъ предка, входитъ въ самое существо идола для общенія съ живыми; жрецъ многократными заклинаніями можетъ заставить духа войти въ идола, которому иногда набрасываетъ веревку на шею, чтобы привлечь его вниманіе. Это тотъ самый атуа, или духъ, который иногда входитъ не въ идола, а въ самого жреца, бросаетъ его въ судороги и изрекаетъ пророчества его устами. При этомъ новозеландцы ясно понимаютъ, что предметы ихъ поклоненія суть не самыя изображенія, что послѣднія сами по себѣ не имѣютъ никакой силы и освящаются только временнымъ присутствіемъ въ нихъ духовъ [1]). Капитанъ Кукъ замѣтилъ на островахъ Товарищества, что деревянныя фигуры на кладбищахъ служили не только простыми памятниками, но и жилищемъ, въ которомъ укрывалась душа умершаго. У Эллиса въ описаніи полинезійскаго идолопоклонства, которое, повидимому, относится къ той же группѣ острововъ, говорится, что священными предметами могутъ быть простыя палки, камни и деревянныя изображенія вышиной отъ шести до восьми футовъ или столькихъ же дюймовъ. Нѣкоторыя изъ этихъ фигуръ изображали „тіи“, божественныхъ духовъ умершихъ, другія же „ту“, боговъ высшаго разряда и болѣе сильныхъ. Въ извѣстное время года, или вслѣдствіе заклинанія жрецовъ, эти духовныя существа вселялись въ идоловъ, которые пріобрѣтали такимъ образомъ большую силу; когда же духъ отлеталъ, идолъ оставался только священнымъ предметомъ. Иногда богъ, войдя въ идола, переселялся изъ него въ тѣло птицы; тогда прикосновеніемъ духовное вліяніе идола могло предаваться извѣстнымъ драгоцѣннымъ перьямъ; послѣднія, взятыя въ этомъ „обитаемомъ“ состояніи, имѣли большую силу и могли переносить ее на другихъ идоловъ. Здѣсь мы видимъ доказательства тождества душъ и другихъ духовъ въ сходствѣ способа, которымъ тѣ и другіе воплощаются въ изображенія, а по повѣрьямъ этихъ племенъ, и въ человѣческія тѣла. Мы видимъ здѣсь далѣе настоящихъ фетишей, въ формѣ перьевъ, камней, или чурбановъ, стоящихъ на ряду съ болѣе тщательно отдѣланными человѣческими фигурами—то и другое подъ покровомъ общаго ученія о воплощеніи духовъ [1]). Несмотря на то, что магометанская религія запрещаетъ поклоненіе идоламъ, мы встрѣчаемъ на о. Борнео не только идоловъ, но и ясныя представленія о воплощеніи въ нихъ духовъ. У племенъ западнаго Саравака жрицы выдѣлываютъ грубыя подобія птицъ, до которыхъ онѣ однѣ могутъ касаться. Въ этихъ птицъ должны вселяться духи, и, въ великій праздникъ жатвы, ихъ привѣшиваютъ по десяти и двадцати вмѣстѣ въ длинномъ общемъ помѣщеніи и тщательно завѣшиваютъ цвѣтными платками. Между даяками, нѣкоторыя племена выдѣлываютъ грубыя мужскія и женскія фигуры и ставятъ ихъ другъ противъ друга на пути къ мызамъ. Головы этихъ идоловъ убраны украшеніями изъ древесной коры, съ боку у нихъ корзина съ бетелемъ, а въ рукахъ—короткое деревянное копье. По народному повѣрью, въ этихъ идолахъ живутъ духи, отстраняющіе вредныя вліянія отъ мызъ, а также и отъ селеній, и горе нечестивцу, который подниметъ на нихъ руку — страшная лихорадка и тяжкія болѣзни ожидаютъ его [2]).

Какъ и слѣдуетъ ожидать, западная Африка свои представленія о воплощеніи духовъ такимъ же образомъ примѣняетъ къ идоламъ, какъ и къ фетишамъ. Какимъ путемъ истуканъ можетъ служить вмѣстилищемъ духа, ясно показываютъ здѣсь фигуры людей и животныхъ, которыя выдѣлываются въ Калабарѣ изъ тряпья и соломы для великаго трехгодичнаго очищенія; изгоняемые духи ищутъ убѣжища въ этихъ фигурахъ, которыя бросаются затѣмъ въ воду для окончательнаго избавленія отъ нихъ [3]). Что касается настоящихъ идоловъ, наиболѣе опредѣленныя описанія ихъ имѣются съ Золотого Берега, гдѣ деревянныя фигуры, называемыя „амагаи“, имѣютъ особыхъ

[1]) Shortland, «Trads. of N. Z.», etc., p. 83; Taylor, pp. 171, 183, 212.

[1]) J. R. Forster, «Obs. during Voyage», London, 1778, p. 534 etc. Ellis, «Polyn. Res.», vol. I, p. 281 etc., 323 etc.; см. также Earl, «Papuans», p. 84; Bastian, «Psychologie», p. 78 (Nias).

[2]) St. John, «Far East», vol. I, p. 198.

[3]) Hutchinson, «Tr. Eth. Soc.», vol. I, p. 336; Bastian, «Psychologie», p. 172.

жрецовъ и стоятъ въ связи съ „вонгъ“, или божествомъ; связь между духомъ и изображеніемъ такъ тѣсна, что идола тоже называютъ вонгъ [1]). Въ области Еве, то же самое „едро“, или божество, которое вдохновляетъ жрецовъ, присутствуетъ также и въ идолѣ, и словомъ „едро“ обозначаютъ какъ бога, такъ и идола [2]). Вайцъ опредѣляетъ начало западно-африканскаго идолопоклонства, какъ положительное ученіе вселенія, въ слѣдующихъ словахъ: „Самъ богъ невидимъ, но религіозное чувство и въ особенности живое воображеніе негра требуетъ видимаго предмета для поклоненія. Онъ желаетъ осязать и видѣть своего бога и воспроизвводитъ въ издѣліяхъ изъ глины и дерева представленіе, которое создалось въ его умѣ. Когда затѣмъ жрецъ, котораго по временамъ посѣщаетъ и вдохновляетъ самъ богъ, посвятитъ послѣднему созданное въ честь его изображеніе, то дикарю остается только заключить, что божество соблаговолитъ, быть можетъ, поселиться въ этомъ изображеніи, къ чему посвященіе должно особенно склонить его, а отсюда уже легко понять поклоненіе идоламъ. Денгэмъ нашелъ, что снимать портреты съ туземцевъ было опасно и возбуждало недовѣріе, вслѣдствіе боязни, что часть души живого человѣка можетъ быть переведена волшебствомъ въ его искусственное изображеніе. Идолы не считаются представителями боговъ, какъ думаетъ Босманъ, но лишь предметами, въ которые боги любятъ входить по временамъ и проявлять тогда, видимымъ образомъ, свое присутствіе поклоняющимся имъ. Далѣе, боги ни мало не связаны съ идоломъ, въ котораго однажды вселились; они свободно входятъ и выходятъ или, вѣрнѣе, обнаруживаютъ свое присутствіе въ немъ то съ большей, то съ меньшей силой“ [3]).

Многостороннія и точныя изслѣдованія Кастрена въ средѣ грубыхъ туранскихъ племенъ сѣверной Азіи привели его къ подобному же заключенію относительно происхожденія и характера ихъ идолопоклонства. Идолами у этихъ племенъ служатъ самые грубые предметы; иногда простые камни или обрубки дерева съ слабымъ намекомъ на человѣческую форму, иногда же болѣе искусныя изображенія, и даже изъ металла; нѣкоторые идолы большихъ размѣровъ, другіе не больше куколъ; они принадлежатъ отдѣльнымъ личностямъ, семействамъ или племенамъ; ихъ держатъ въ юртахъ для частнаго употребленія, или выставляютъ въ священныхъ рощахъ, среди степей, возлѣ мѣстъ охоты

[1]) Steinhauser, «Magaz. d. Evang. Missionen», Basel, 1856, № 2, p. 131.
[2]) Schlegel, Ewe-Sprache, p. XVI.
[3]) Waitz, «Antropologie», vol. II, p. 183; Denham, Travels, vol. I, p. 113; Römer, «Guinea»; Bosman, «Guinea», y Pinkerton, vol. XVI. См. также Livingstone, «S. Afr.», p. 282 (Balonda).

и рыбной ловли, которыя находятся подъ ихъ покровительствомъ; иногда для нихъ строятъ даже особые храмы. Боги, живущіе на открытомъ воздухѣ, обыкновенно оставляются совершенно нагими, „чтобы не портить хорошей одежды“, но боги, стоящіе подъ кровлей, одѣты со всей роскошью, которой можетъ располагать остякъ или самоѣдъ по части красныхъ тканей, дорогихъ мѣховъ, ожерелій и различныхъ украшеній; наконецъ, идоламъ приносятъ богатые дары — съѣстные припасы, платье, мѣха, утварь, трубки и проч. предметы, составляющіе богатство кочующаго сибиряка. Идолы не считаются здѣсь простыми символами или изображеніями божествъ; поклонники воображаютъ большею частью, что божество живетъ въ идолѣ, такъ сказать, воплощено въ немъ, потому идолъ становится настоящимъ богомъ, способнымъ давать людямъ здоровье и счастье. Съ одной стороны, божество приноситъ бо́льшую пользу поклоннику, который хранитъ его для одного себя, съ другой стороны, и оно выигрываетъ черезъ это, получая болѣе богатые подарки; безъ этого условія божество немедленно покидаетъ своего обладателя. Не рѣдко приходится слышать о нѣсколькихъ богахъ, живущихъ въ одномъ идолѣ и отлетающихъ изъ него при смерти шамана, которому принадлежалъ идолъ. Въ буддистскомъ Тибетѣ, такъ же какъ и въ западной Африкѣ, обычай переводить заклинаніями злыхъ демоновъ, мучащихъ человѣка, въ приготовленныя для того фигуры, составляетъ признанный религіозный обрядъ; въ Сіамѣ существуетъ общее обыкновеніе изгонять духовъ болѣзней посредствомъ глиняныхъ фигурокъ, которыя выставляются на деревья или окраины дорогъ, или же спускаются на воду въ корзинахъ, наполненныхъ съѣстными припасами [1]). Въ идолопоклонствѣ современной Индіи мы также встрѣчаемъ слѣды теоріи воплощенія. Для интеллигентнаго индуса столь же мало возможно соединять понятіе о дѣйствительной личности съ изображеніемъ божества, какъ и съ соломеннымъ чучелой, которое онъ дѣлаетъ для соблюденія погребальной церемоніи надъ умершимъ родственникомъ, тѣло котораго не могло быть найдено. Онъ готовъ даже протестовать, если его вообще назовутъ идолопоклонникомъ, и увѣрять, что изображенія боговъ служатъ для него только символами, напоминающими ему настоящихъ боговъ, подобно тому, какъ портретъ напоминаетъ друга, котораго нельзя видѣть въ дѣйствительности. Тѣмъ не менѣе, въ народной религіи страны ничто не можетъ быть ближе къ фетишизму, чѣмъ обычай выдѣлывать цѣлыми десятками тысячъ гли-

[1]) Castrén, «Finn. Myth.», p. 193 etc.; Bastian, «Psych.», p. 34, 208; «Oestl. Asien», vol. III, 293, 486; Journ. Ind. Arch., vol. II, p. 350 (китайцы).

няныхъ идоловъ, пустыхъ внутри, идоловъ, которые сами по себѣ не служатъ предметами почитанія, а получаютъ необходимыя для этого свойства лишь послѣ того, какъ брахманъ пригласитъ боговъ поселиться въ нихъ. Для этого существуетъ обрядъ «вселенія", „adhivâsa", въ заключеніе котораго жрецъ вставляетъ идоламъ глаза и „prâna", т.-е. дыханіе, жизнь или душу [1]).

Нигдѣ, быть можетъ, во всей обширной исторіи религіи нельзя найти столь полнаго и точнаго опредѣленія теоріи одушевленія идоловъ богами, какъ у древне-христіанскихъ писателей, описывавшихъ свойства и дѣйствія языческихъ кумировъ. У Арнобія, язычники утверждаютъ, что они не поклоняются ни бронзѣ, ни серебру, ни золоту, изъ которыхъ сдѣланы ихъ идолы, но тѣмъ существамъ, которые, вслѣдствіе священныхъ заклинаній, вселились и живутъ въ этихъ искуственныхъ изображеніяхъ [2]). Августинъ выражаетъ въ слѣдующихъ словахъ понятія, приписываемыя Гермесу Трeсмегисту. Этотъ египтянинъ, говоритъ онъ, считаетъ нѣкоторыхъ идоловъ созданіемъ верховнаго божества, а другихъ—издѣліемъ человѣка; „для него видимыя и осязаемыя изображенія суть какъ бы тѣла боговъ, потому что въ нихъ живутъ вошедшіе въ нихъ духи, способные вредить людямъ или исполнять желанія тѣхъ, которые оказываютъ имъ божескія почести и поклоняются имъ должнымъ образомъ. Искусство соединять этихъ невидимыхъ духовъ съ видимыми предметами изъ вещественнаго матеріала и дѣлать ихъ какъ бы оживленными тѣлами, изображеніями, посвященными и подчиненными богамъ—онъ называетъ искусствомъ дѣлать боговъ; и люди обладаютъ этимъ великимъ и чуднымъ даромъ". Далѣе этотъ Трисмегистъ говоритъ „о статуяхъ, одаренныхъ смысломъ и духомъ и совершающихъ великія дѣла; статуяхъ, предсказывающихъ будущее черезъ посредство жрецовъ, сновъ, жребія и различными другими путями" [3]). Это понятіе, которое раздѣляли и древніе христіане, съ той только разницей, что они видѣли въ духовныхъ существахъ, обитавшихъ въ идолахъ, не добрыхъ боговъ, а злыхъ демоновъ, выяснено весьма подробно у Минуція Феликса въ одномъ мѣстѣ его „Octavius", которое представляетъ любопытное описаніе анимистической философіи христіанства около начала третьяго вѣка: „Такимъ образомъ, эти нечистые духи или демоны, о которыхъ говорятъ маги, философы и Платонъ, вселены заклинаніями въ статуи и въ идоловъ, и, ихъ наитіемъ, послѣдніе пріобрѣтаютъ власть настоящихъ боговъ; они по временамъ вдохновляютъ жрецовъ, живутъ въ храмахъ, руководятъ полётомъ птицъ, метаніемъ жребія, движеніями внутренностей и прорицаютъ будущее въ лживыхъ словахъ. . . . такъ же тайно входятъ въ (человѣческія) тѣла, какъ неуловимые духи, причиняютъ болѣзни, тревожатъ умы, повреждаютъ члены, чтобы обратить людей въ своихъ поклонниковъ; тучнѣя отъ дыма алтарей, на коихъ имъ приносятся жертвы отъ стадъ, они какъ бы излѣчиваютъ недуги, причиненные ими же самими. Они скрываются въ сумасшедшихъ, которые прибѣгаютъ къ общественнымъ мѣстамъ, и даже сами жрецы внѣ храма также бѣснуются, бредятъ, неистово кружатся. . . . . .
Все это извѣстно большинству изъ васъ, и сами бѣсы часто называютъ себя, когда мы изгоняемъ ихъ изъ тѣла больного муками словъ и огнемъ молитвъ. Самъ Сатурнъ, Сераписъ и Юпитеръ, и всѣ демоны, почитаемые вами, въ мукахъ объявляютъ намъ, кто они такіе; и, конечно, они не могутъ клеветать на самихъ себя, въ особенности въ присутствіи многихъ изъ васъ. Вѣрьте этимъ свидѣтелямъ, которые сами говорятъ про себя, что они бѣсы. Заклинаемые именемъ единаго истиннаго Бога, они содрогаются отъ ужаса въ тѣлѣ своихъ несчастныхъ жертвъ, и выходятъ изъ нихъ немедленно, или же исчезаютъ мало-помалу, смотря потому, насколько помогаетъ намъ вѣра больного или благодать исцѣлителя" [1]).

Странное впечатлѣніе, которое теперь производятъ на насъ подобныя слова, весьма знаменательно, какъ одинъ изъ признаковъ великаго и мирнаго переворота, совершившагося въ анимистической философіи современнаго образованнаго міра. Цѣлые разряды духовныхъ существъ, почитаемыхъ въ политеизмѣ и низведенныхъ древними христіанами до степени настоящихъ, но безусловно злыхъ, духовъ, перешли съ тѣхъ поръ отъ объективнаго существованія къ субъективному, отъ духовнаго значенія къ идеальному. Путемъ подобныхъ же умственныхъ измѣненій и общая теорія вселенія духовъ, окончивъ великую роль, которую она играла долгіе вѣка въ религіи и философіи, дошла мало-по-малу, въ предѣлахъ образованнаго міра, до полнаго уничто-

[1]) Max Müller, «Chips», vol. I, p. XVII; Ward, «Hindoos», vol. I, p. 198, vol. II, p. XXXV, 164, 234, 292, 485.

[2]) Arnobius Adversus Gentes, VI, 17—19.

[3]) Augustinus De Civ. Dei, VIII, 23: at ille visibilia et contrectabilia simulacra, velut corpora deorum esse asserit; inesse autem his quosdam spiritus invitatos, etc... Hos ergo spiritus invisibiles per artem quandam visibilibus rebus corporalis materiæ copulare, ut sint quasi animanta corpora, illis spiritibus dicata et subdita simulacra etc. См. также Tertullianus De Spectaculis XII: «In mortuorum autem idolis dæmonia consistunt, etc.

[1]) Marcus Minucius Felix, Octavius, cap. XXVII: «Isti igitur impuri spiritus dæmones, ut ostensum a magis, a philosophis, et a Platone sub statuis et imaginibus concecrati delitescunt, etc.»

женія. Ученія о проявленіи власти боговъ въ болѣзняхъ и прорицаніяхъ, бывшія нѣкогда существенною частью высшей философіи и до сихъ поръ играющія еще важную роль въ низшей культурѣ, повидимому, вымираютъ подъ вліяніемъ высшей, и обращаются лишь въ догматическія переживанія, сознательныя метафоры или народныя суевѣрія. Ученіе о вселеніи духовъ въ вещественные предметы, фетишизмъ едва ли переступаетъ теперь за предѣлы варварскихъ странъ, если не принимать во вниманіе повѣрій сельскаго населенія, которое сохраняетъ еще слѣды его въ нашей средѣ, вмѣстѣ съ столь многими другими остатками варварской мысли. Родственная теорія духовныхъ вліяній въ приложеніи къ Идолопоклонству, хотя все еще продолжаетъ сохранять свою силу у дикарей и варваровъ и даже оставила много памятниковъ въ первыхъ вѣкахъ цивилизованнаго міра, исчезла у насъ до такой степени, что, кромѣ ученыхъ, лишь немногіе знаютъ о ея существованіи въ прошломъ.

Чтобы ясно представить себѣ всю ширину умственной пропасти, раздѣляющей современную философію отъ первобытной, и чтобы получить возможность оглянуться на тотъ путь, по которому шагъ за шагомъ двигался человѣческій умъ, будетъ полезно взглянуть на тѣ путевые знаки этого движенія, которые до сихъ поръ сохранились въ языкѣ. Наши современные языки примыкаютъ черезъ средніе вѣка къ классическимъ и варварскимъ временамъ, гдѣ переходъ отъ грубѣйшаго первобытнаго анимизма вполнѣ очевиденъ. Мы сохраняемъ въ обыденной жизни и измѣняемъ согласно современнымъ понятіямъ старыя слова и обороты рѣчи, которыя переносятъ насъ назадъ къ мѣсторожденію философіи древнихъ временъ. Мы до сихъ поръ еще говоримъ о „геніѣ“, но уже совершенно въ иномъ смыслѣ. Геній Августа былъ покровительствующимъ духомъ, которымъ клялись и которому приносили жертвы на алтарѣ, какъ божеству. На современномъ языкѣ говорится, что Шекспиръ, Ньютонъ или Веллингтонъ руководимы и поддерживаемы своимъ геніемъ, но этотъ геній есть лишь устарѣлая философская метафора. Такимъ же образомъ, слово „духъ“ и сродныя ему выраженія сохраняютъ съ удивительнымъ постоянствомъ слѣды, соединяющіе представленія дикарей съ ихъ преемниками по наслѣдству— понятіями современныхъ философовъ. Философія варваровъ принимаетъ за истину то, что на цивилизованномъ языкѣ стало лишь уподобленіемъ. Сіамцы становятся пьяными отъ духа аррака, который входитъ въ человѣка вмѣстѣ съ напиткомъ, тогда какъ мы, совершенно въ другомъ смыслѣ, до сихъ поръ извлекаемъ „spiritus vini“ [1]). Взглянемъ

[1]) Bastian, «Oestl. Asien», vol. II, p. 455; Spiegel, «Avesta», vol. II, p. 54.

на изреченіе, приписываемое Пиѳагору и приводимое Порфиріемъ. „Звукъ, издаваемый звенящею мѣдью, есть голосъ духа, живущаго въ ней“. Эти слова можно принять за изреченіе какого-нибудь дикаго анимистическаго философа; но, съ измѣненіемъ значенія словъ, обусловленнымъ столѣтіями философствованія, Окенъ употребляетъ выраженіе, почти тожественное по формѣ: „Was tönt, gibt seinen Geist kund“ [1]). Мысль дикаря и Порфирія состояла въ томъ, что металлъ былъ дѣйствительно одушевленъ духомъ металла, отдѣльнымъ отъ вещества послѣдняго, но когда современный философъ повторяетъ старую фразу, онъ имѣетъ въ виду только качества металла. Что касается насъ самихъ и нашихъ представленій, то мы до сихъ поръ говоримъ о „животныхъ духахъ“, о „хорошемъ и дурномъ расположеніи духа“, воскрешая съ нѣкоторымъ усиліемъ давно отжившую философію, которая нѣкогда выражалась этими словами. Современная теорія души считаетъ ее способною исполнять высокія и необычайныя задачи безъ вмѣшательства покровительствующихъ и вдохновляющихъ духовъ; тѣмъ не менѣе, старая вѣра въ эти существа проглядываетъ тамъ и здѣсь въ рѣчахъ, которыя приспособляютъ анимистическія понятія къ самымъ обыкновеннымъ человѣческимъ чувствамъ; такъ, напр., мы говоримъ, что человѣкъ одушевленъ духомъ патріотизма, или полонъ духа непокорности. Въ древнія времена чревовѣщатель, ἐγγαστρίμυθος, по общему убѣжденію вмѣщалъ въ своемъ тѣлѣ духа, который ворчалъ или говорилъ изъ глубины его; такъ, Еврiклъ, прорицатель, былъ вдохновленъ такимъ божествомъ. Позднѣе, нѣкто Патріархъ, упоминая о демонѣ, говорившемъ изъ живота человѣка, дѣлаетъ замѣчанія по поводу достойнаго мѣста, избраннаго бѣсомъ для своего жилища. Во время Гиппократа чревовѣщательство составляло профессію нѣкоторыхъ женщинъ-прорицательницъ. До сихъ поръ еще въ Китаѣ можно получить отвѣтъ духа, говорящаго, повидимому, черезъ стѣнки живота медіума, за плату въ два съ половиной пенса. Насколько воззрѣнія могутъ измѣняться, легко видѣть въ томъ значеніи, которое имѣетъ у насъ теперь слово „чревовѣщатель“ [2]). Не менѣе важно и то измѣненіе понятій, которое переноситъ насъ отъ представленія, что человѣкъ дѣйствительно ἔνθεος, т. е. вдохновленъ живущимъ въ немъ божествомъ къ метаморфозированному остатку этой чи-

[1]) Porphyr. de Vita Pythagorae. Oken, «Lehrbuch der Naturphilosophie», 2753.

[2]) Suidas, s. v. ἐγγαστρίμυθος; Isidor. Gloss. s. v. Praecantatores; Bastian, «Mensch», vol. II, p. 578; Mauri, «Magie», etc., p. 269; Doolittle, «Chinese», vol. II, p. 115.

сто-анимистической мысли, отъ ἐνθουσιασμός къ „энтузіазму“. Но, несмотря на это, мы не должны думать, что подобное измѣненіе понятій въ образованномъ мірѣ основано на безвѣріи или упадкѣ религіознаго чувства. Настоящій источникъ его лежитъ въ развитіи естественныхъ наукъ, открывающихъ новыя причины для явленій природы и событій жизни. Теорія непосредственнаго дѣйствія личнаго духа, здѣсь, какъ и во многихъ другихъ случаяхъ, уступила мѣсто понятіямъ о силѣ и законѣ. Не какое-либо обитающее внутри божество управляетъ теперь движеніями палящаго солнца, не ангелы переносятъ теперь звѣзды по небесному своду; и священный Гангъ сталъ рѣкой, текущей въ море, гдѣ она, испаряясь, образуетъ облака, которыя снова падаютъ на землю въ видѣ дождя. Нѣтъ болѣе духовъ, поющихъ въ кипящемъ котлѣ, живущихъ въ вулканахъ, издающихъ крики и вопли устами умалишенныхъ. Въ человѣческой мысли былъ періодъ, когда весь міръ казался одушевленнымъ духовной жизнью. Для пониманія нашей исторіи крайне важно, что до сихъ поръ еще живутъ грубыя расы, придерживающіяся понятій, отъ которыхъ мы такъ далеко отошли съ тѣхъ поръ, какъ физика, химія и біологія заняли цѣлыя области древняго анимизма, замѣнивъ жизнь силой и волю закономъ.

ГЛАВА XV.

Анимизмъ.

(Продолженіе).

Духи, какъ личныя причины явленій природы.—Всепроникающіе духи, вліяющіе на судьбу человѣка въ качествѣ добрыхъ или злыхъ геніевъ.—Духи, являющіеся въ снахъ и видѣніяхъ: кошмары, домовые и кикиморы (инкубы и суккубы); Вампиры.—Видѣнія.—Духи мрака, прогоняемые огнемъ.—Духи, проявляющіеся инымъ образомъ: видимые для животныхъ, открываемые по слѣдамъ.—Духи, за которыми признается вещественность.—Духи-хранители и домашніе духи.—Духи природы; историческій ходъ ученія о нихъ.—Духи вулкановъ, водоворотовъ, скалъ. — Почитаніе водъ: духи колодцевъ, ручьевъ, озеръ и т. п.—Почитаніе деревьевъ: духи, воплощенные или живущіе въ деревьяхъ; духи рощей и лѣсовъ.—Почитаніе животныхъ: животныя, служащія предметами поклоненія, или непосредственно, или какъ воплощеніе божествъ; Тотемизмъ; обожаніе змѣй. — Видовыя божества; ихъ отношеніе къ идеямъ о первообразахъ (архитипахъ).

Мы вступаемъ теперь въ послѣднюю область нашего изслѣдованія анимизма: мы заканчиваемъ систематическій обзоръ духовныхъ существъ, восходя отъ миріадъ душъ, эльфовъ, фей и геніевъ, играющихъ столь разнообразныя роли въ жизни человѣка и всего міра, къ небольшому числу мощныхъ божествъ, царящихъ надъ этой духовной іерархіей. Несмотря на безконечное разнообразіе частностей, общія начала нашего изслѣдованія будутъ, мнѣ кажется, сравнительно ясными для читателя, если онъ обратитъ вниманіе на два ключа, которые даны ему въ предыдущихъ главахъ: первый, что духовныя существа создавались воображеніемъ человѣка по образцамъ его первобытныхъ понятій о своей человѣческой душѣ; и второй, что назначеніемъ духовъ было объяснять явленія природы съ точки зрѣнія его первобытной, дѣтской философіи, которая можетъ быть справедливо и вполнѣ названа теоріей „одушевленной природы“. Если поэтъ правъ, сказавъ: „Felix qui potuit rerum cognoscere causas“ (счастливъ тотъ, кто можетъ познать причины вещей), то дикія племена первобытныхъ людей заклю-

чали въ себѣ этотъ источникъ счастья: они могли объяснить себѣ причины всѣхъ явленій вполнѣ удовлетворительнымъ для себя образомъ. Для нихъ духовныя существа, эльфы и гномы, духи и тѣни умершихъ, демоны и божества—составляли живыя личныя причины міровой жизни. „Все было ясно для первыхъ людей; тайны природы не были такъ скрыты отъ нихъ, какъ отъ насъ", говоритъ мистикъ Яковъ Бёме. Это дѣйствительно было такъ, можемъ мы прибавить отъ себя, если эти первобытные люди принимали ту анимистическую теорію природы, которая до сихъ поръ еще сохранилась въ умахъ дикарей. Они могли приписывать дружественнымъ или враждебнымъ духамъ все доброе и злое въ своей собственной жизни, и всѣ поразительныя явленія природы; они жили въ тѣсномъ общеніи съ живыми и могущественными душами своихъ умершихъ предковъ, съ духами потоковъ и рощъ, равнинъ и горъ. Они знали, что живое, могучее Солнце изливаетъ на нихъ лучи свѣта и тепла; что живое могучее Море гонитъ свои грозныя волны на берегъ; что великія личныя Небо и Земля охраняютъ и производятъ все существующее. Подобно тому, какъ человѣческое тѣло считалось живущимъ и дѣйствующимъ силою обитающей въ немъ души или духа, такъ и всѣ явленія окружающаго ихъ міра совершались вліяніемъ различныхъ духовныхъ существъ. Такимъ образомъ анимизмъ, бывшій въ началѣ философіей человѣческой жизни, распространился и расширился до размѣровъ философіи природы вообще.

Воображенію низшихъ расъ кажется, что вся природа оживлена, населена и наполнена духовными существами. Желая дать въ немногихъ чертахъ понятіе объ этомъ представленіи о всюду живущихъ Духахъ, въ его дикой и варварской стадіяхъ, почти невозможно провести рѣзкую границу между духами, которые исключительно заняты принесеніемъ пользы или вреда человѣку, и духами, которые именно управляютъ явленіями природы. Въ самомъ дѣлѣ, эти два разряда духовныхъ существъ сливаются между собой такъ же тѣсно, какъ и первоначальныя анимистическія ученія, на которыхъ они основаны. Но такъ какъ духи, за которыми признается прямое вліяніе на жизнь человѣка, находятся ближе къ центру анимистической схемы, то будетъ справедливо дать имъ первое мѣсто. Понятіе объ этихъ духахъ и ихъ вліяніи встрѣчается уже у самыхъ низшихъ племенъ. Миллигэнъ говоритъ о тасманійцахъ: „они были политеистами, т.-е. вѣрили въ геніевъ или духовъ-хранителей, и въ большое число могущественныхъ, но вообще враждебныхъ имъ существъ, живущихъ въ ущельяхъ и пещерахъ между скалами, или временно въ дуплахъ деревьевъ и уединенныхъ долинахъ. Нѣкоторые изъ нихъ обладали, по ихъ убѣжденію, большою силой, но большинство имѣло харак-

теръ и аттрибуты домовыхъ и эльфовъ, по повѣрьямъ нашей родины" [1]). Ольдфильдъ пишетъ объ австралійскихъ туземцахъ: „Число страшныхъ, хотя и нелюбимыхъ, сверхъестественныхъ существъ, которыхъ они признаютъ, чрезвычайно велико; не только небо населено ими, но и вся поверхность земли кишитъ сверхъестественными существами: каждая роща, большая часть водопоевъ, всѣ скалистыя мѣста полны ими. Точно также всякое естественное явленіе считается дѣломъ духовъ, между которыми нѣтъ, повидимому, добрыхъ, а напротивъ всѣ они стараются причинить какъ можно болѣе зла бѣдному черному человѣку" [2]). Дѣйствительно, нельзя не признать несчастной ту расу, въ которой сложилась подобная демонологія; и отрадно видѣть, что другія племена на низкой ступени культуры, признавая ту же массу духовныхъ существъ вокругъ себя, не считаютъ ихъ главнымъ аттрибутомъ враждебное отношеніе къ человѣку. У алгонкинскихъ индѣйцевъ Сѣверной Америки, Скулькрафтъ нашелъ главную основу ихъ религіи въ убѣжденіи, „что весь видимый и невидимый міръ наполненъ различными разрядами добрыхъ и злыхъ духовъ, которые управляютъ обыденною жизнью и конечными судьбами человѣка" [3]). Между орисскими кондами, по описанію Макферсона, существуетъ вѣра въ великихъ боговъ и духовъ-родоначальниковъ племени, которымъ подчинены разряды мѣстныхъ и низшихъ божествъ. „Они являются геніями-покровителями каждаго клочка земли; имѣютъ въ своей власти всѣ явленія природы, совершающіяся въ данномъ мѣстѣ, и всѣ событія въ жизни людей, живущихъ въ ихъ предѣлахъ. Число ихъ безконечно. Они наполняютъ весь міръ, и нѣтъ въ природѣ силы или предмета, начиная отъ моря до комка земли на полѣ, которые не имѣли бы своего божества. Они охраняютъ холмы, рощи, рѣки, ключи, тропинки и хижины; имъ извѣстны каждое дѣйствіе человѣка, всѣ нужды и интересы мѣстности, находящейся подъ ихъ властью" [4]). Описывая анимистическую миѳологію туранскихъ племенъ Азіи и Европы, Кастренъ говоритъ, что каждый клочокъ земли, горы, скалы, рѣки, ручьи, ключи, деревья и все на свѣтѣ вмѣщаетъ въ себѣ особаго духа; духи деревьевъ и камней, озеръ и ручьевъ слушаютъ съ удовольствіемъ теплыя молитвы дикаго человѣка и принимаютъ его дары [5]). Подобныя

---

[1]) F. R. Nixon, «Cruise of the Beacon»; Bonwick, p. 182.
[2]) Oldfield, «Tr. Eth. Soc.», vol. III, p. 228.
[3]) Schoolcraft, «Algic Res.», vol. I, p. 41; «Indian Tribes», vol. III, p. 327; Waitz, vol. III, p. 191; J. G. Müller, p. 175 (антильскіе островитяне); Brasseur, «Mexique», vol. III, p. 482.
[4]) Macpherson, «India», p. 90. Cross, «Karens», Journ. Amer. Or. Soc., vol. IV, p. 315.
[5]) Castrén, «Finn. Myth.», p. 114, 182 etc.

же представленія встрѣчаются у гвинейскихъ негровъ, которые видятъ жилища своихъ добрыхъ и злыхъ духовъ въ большихъ скалахъ, дуплахъ деревьевъ, горахъ, глубокихъ рѣкахъ, густыхъ рощахъ, пещерахъ, гдѣ раздается эхо; проходящіе по этимъ священнымъ мѣстамъ всегда оставляютъ тамъ какіе-нибудь дары, хотя бы то были листъ или раковина, поднятые по дорогѣ [1]). Таковы примѣры, которые довольно ясно рисуютъ намъ вѣрованія низшихъ расъ въ цѣлый міръ духовъ, населяющихъ землю; и подобныя описанія соотвѣтствуютъ состоянію человѣческихъ умовъ по всему пути цивилизаціи.

Ученіе древнихъ философовъ, какъ, напр., Филона [2]) и Ямвлиха [3]) о духовныхъ существахъ, наполняющихъ воздухъ, которымъ мы дышимъ, было расширено и развито въ различныхъ направленіяхъ древними духовными писателями [4]) въ трактатахъ о свойствахъ и дѣйствіяхъ толпы ангеловъ и демоновъ, населяющихъ міръ. Теологи новѣйшихъ вѣковъ въ большинствѣ случаевъ нашли нужнымъ ограничить сравнительно тѣсными предѣлами вліяніе, приписываемое постороннимъ духовнымъ существамъ на человѣческій родъ; многіе изъ нихъ придерживаются, однако, полной ангело- и демонологіи Оригена и Тертуліана. Чтобы видѣть ясно контрастъ, существующій между обоими этими взглядами, стоитъ только сопоставить мнѣнія двухъ духовныхъ лицъ римско-католической церкви, относительно вѣры въ духовъ, господствующей въ нецивилизованныхъ странахъ. Извѣстный комментаторъ Домъ Кальмэ описываетъ въ самыхъ опредѣленныхъ выраженіяхъ ученіе о демонахъ и ангелахъ, какъ предметъ догматической теологіи. Но онъ менѣе склоненъ принимать безъ критики разсказы объ особыхъ проявленіяхъ этихъ силъ въ средневѣковое и настоящее время. Кальмэ, правда, приводитъ свидѣтельство Луи Вивэ (Vivez), что во вновь открытыхъ частяхъ Америки нѣтъ ничего обыкновеннѣе, какъ видѣть духовъ среди бѣлаго дня, не только въ деревняхъ, но и въ городахъ и мѣстечкахъ, и что эти духи говорятъ, даютъ приказанья, а иногда даже бьютъ людей. Онъ приводитъ также разсказъ Олая Магнуса, о привидѣніяхъ или духахъ, которые являются людямъ въ Швеціи и Норвегіи, Финляндіи и Лапландіи и совершаютъ удивительныя дѣла, и что нѣкоторые изъ нихъ даже служатъ человѣку, какъ простые слуги, и выгоняютъ скотъ на пастбище. Но по поводу этихъ же разсказовъ Кальмэ замѣчаетъ, что чѣмъ

[1]) J. L. Wilson, «W. Afr.», p. 218, 388; Waitz, vol. II, p. 171.
[2]) Philo, De Gigant. I, IV.
[3]) Iamblichus, II.
[4]) Calmet, «Diss. sur les Esprits»; Horst, «Zauber-Bibliothek», vol. II, p. 263 etc., vol. VI, p. 49. См. Migne's Dictionaries.

глубже невѣжество какой-нибудь страны, тѣмъ больше въ ней суевѣрія [1]). Кажется, однако, что и въ наши дни существуетъ стремленіе поощрять менѣе скептическія воззрѣнія. Книга монсиньора Гома о „Святой Водѣ“, которая получила особое и формальное одобреніе Пія IX, появляется „въ такое время, когда милліоны злыхъ духовъ, окружающихъ насъ, достигли крайней дерзости“; и здѣсь разсказы Магнуса о демонахъ, наводняющихъ собой сѣверную Европу, не только цитируются, но и подтверждаются [2]). Вообще, обозрѣніе ученія о вездѣ обитающихъ духахъ во всѣхъ стадіяхъ культуры есть замѣчательное выраженіе интеллектуальной непрерывности. Миссіонеръ Эллисъ, описывая религіозныя понятія островитянъ Тихаго океана, для которыхъ міръ также наполненъ безчисленнымъ множествомъ духовныхъ существъ, совершенно справедливо указываетъ на близкую аналогію между ученіями дикарей и цивилизованныхъ анимистовъ, и замѣчаетъ, что понятія тѣхъ и другихъ могутъ быть выражены извѣстными стихами Мильтона:

„Millions of spiritual creatures walk the earth,
Unseen, both when we wake and when we sleep“ [3]).

Какъ относительно душъ, такъ и относительно другихъ духовъ, общеніе съ ними человѣка становится всего опредѣленнѣе и прямѣе тамъ, гдѣ они ясно представляются его чувствамъ въ снахъ и видѣніяхъ. Убѣжденіе, что такіе призраки суть дѣйствительные, личные духи, внушаемое и поддерживаемое прямымъ свидѣтельствомъ чувствъ зрѣнія, осязанія и слуха, должно быть естественно весьма распространеннымъ въ философіи дикарей; даже у болѣе цивилизованныхъ народовъ оно долго и упорно противостояло нападеніямъ позднѣйшихъ научныхъ теорій. Демонъ Коинъ старается задушить спящаго австралійца [4]); злой На наваливается на грудь карена [5]); сѣверо-американскій индѣецъ, наѣвшись на праздникѣ, посѣщается ночными духами [6]); караибы, подъ вліяніемъ страшныхъ сновидѣній, часто просыпаются, увѣряя, что демонъ Мабойя избилъ ихъ во снѣ, и что они все еще чувствуютъ боль [7]). Эти демоны тѣ же эльфы и домовые, которые, въ темныхъ мѣстностяхъ Европы, до сихъ поръ еще по ночамъ ѣздятъ верхомъ и душатъ спящаго поселянина; ихъ имена не позабыты еще и обра-

[1]) Calmet, «Dissertation sur les Esprits», vol. I, ch. XLVIII.
[2]) Gaume, «L'Eau Bénite au XIX Siècle», p. 295, 341.
[3]) Ellis, «Polyn. Res.», vol. I, p. 331. «Милліоны духовныхъ существъ ходятъ по землѣ, невидимые для насъ ни наяву, ни во снѣ...»
[4]) Backhouse, «Australia», p. 555; Grey, «Australia», vol. II, p. 337.
[5]) Mason, «Karens», l. c., p. 211.
[6]) Schoolcraft, «Indian Tribes», part III, p. 226.
[7]) Rochefort, «Antilles», p. 419.

зованными людьми и перешли только изъ вѣрованія въ шутку [1]). Анимистическая теорія сновъ, какъ дѣйствительныхъ посѣщеній духовныхъ существъ, перешла также безъ всякаго перерыва и пробѣла, въ средневѣковыя вѣрованія. Я разумѣю вѣрованіе въ домовыхъ и кикиморъ (incubi и succubi), духовъ мужского и женскаго пола, которые по ночамъ, посѣщаютъ мужчинъ и женщинъ. Мы находимъ описанія ихъ у жителей Антильскихъ острововъ, гдѣ они считаются душами умершихъ, исчезающими отъ прикосновенія [2]); въ Новой Зеландіи, гдѣ обоготворенные предки выказываютъ привязанность къ женщинамъ и часто посѣщаютъ ихъ, а на островахъ Самоа такія сношенія съ коварными низшими божествами причиняютъ многія неестественныя зачатія [3]); въ Лапландіи, гдѣ встрѣчается много разсказовъ подобнаго же рода [4]). Отъ этихъ низшихъ ступеней культуры мы можемъ прослѣдить эту мысль и далѣе. Въ индусскомъ Тантрѣ встрѣчается формальный обрядъ, посредствомъ котораго человѣкъ можетъ пріобрѣсти себѣ нимфу-подругу, обращаясь къ ней съ молитвами и повторяя ея имя ночью, на кладбищѣ [5]). Августинъ весьма поучительно упоминаетъ о народныхъ повѣрьяхъ относительно ночныхъ посѣщеній духовъ, прибавляя, что эти посѣщенія подтверждаются такимъ множествомъ вполнѣ достовѣрныхъ свидѣтельствъ, что было бы нахальствомъ отрицать это. Впрочемъ, самъ онъ избѣгаетъ признанія въ положительномъ вѣрованіи въ подобныхъ духовъ [6]). Позднѣйшіе теологи не обладали такой осторожностью, и серьезныя пренія о ночныхъ сношеніяхъ съ incubi и succubi продолжались до тѣхъ поръ, пока, на вершинѣ средневѣковой цивили-

[1]) Grimm, «D. M.», p. 1193; Hanusch, ‹Slaw. Myth.›, p. 332. Clair et Brophy, ‹Bulgaria›, p. 59. Wuttke, «Volksaberglaube», p. 122: Bastian, «Psychologie», p. 103; Brand, vol. III, p. 279. Слово mare въ англійскомъ nightmare значитъ духъ, нимфа, эльфъ; ср. англо-саксонское wudumœre (wood-mare)—эхо.

[2]) Vita del Amm. Christ. Colombo, ch. XIII. Life of Colon, Pinkerton, vol. XII, p. 84.

[3]) Taylor, «New Zealand», p. 149, 389. Mariner, «Tonga Is.», vol. II, p. 119.

[4]) Högström, «Lapmark», ch. XI.

[5]) Ward, «Hindoos», vol. II, p. 151. Borri, ‹Cochin-China›, Pinkerton, vol. IX, p. 823.

[6]) Augustin, De Civ. Dei XV, 23: ‹Et quoniam creberrima fama est, multique se expertos, vel ab eis qui experti essent, de quorum fide dubitandum non esset, audisse confirmant, Silvanos et Faunos, quos vulgo incubos vocant, improbos saepe extitisse mulieribus, et earum appetisse ac peregrisse concubitum; et quosdam daemones, quos Dusios Galli nuncupant, hanc assidue immunditiam et tentare et efficere; plures talesque asseverant, ut hoc negare impundentiæ videatur; non hinc aliquid audeo definire, utrem aliqui spiritus. . . . . . . possint etiam hanc pati libidinem; ut . . . . . sentientibus feminibus misceantur›. См. также Grimm, «D. M.», p. 449, 479; Hanusch, «Slaw. Myth», p. 332; Cockayne, «Leechdoms of Early England», vol. I, p. XXXVIII; vol. II, p. 345.

заціи, у духовенства и юристовъ, вѣра въ нихъ не утвердилась окончательно. Намъ не приходится уже смотрѣть на такое явленіе только какъ на уродливое, но, въ сущности, безвредное суевѣріе, коль скоро мы, напр., находимъ простое признаніе этого повѣрья въ буллѣ папы Иннокентія VIII, 1484 г., въ формѣ обвиненія противъ „многихъ лицъ обоего пола, пренебрегающихъ спасеніемъ души своей и отступающихъ отъ католической вѣры“. Практика подобныхъ понятій хорошо извѣстна тѣмъ, которымъ удавалось изучать послѣдствія папской буллы въ юридическихъ протоколахъ судовъ надъ обвиненными въ чародѣйствѣ, записанныхъ тремя избранными инквизиторами, въ гнусномъ Malleus Malleficarum, и слѣдить за результатами по тѣмъ ужаснымъ документамъ, которые, простымъ дѣловымъ слогомъ, передаютъ признаніе въ сожительствѣ съ дьяволомъ, вынуждаемое у несчастныхъ жертвъ угрозами и уговорами въ промежуткахъ между пытками, до тѣхъ поръ, пока судьи не имѣли достаточныхъ доказательствъ для яснаго пониманія дѣла и произнесенія приговора къ сожженію на кострѣ [1]). Я не стану распространяться о цинизмѣ и ужасѣ этихъ подробностей, которыя важны для насъ только по ихъ отношенію къ исторіи анимизма. Но этнографу будетъ легче понять отношеніе между дикой и современной философіей, если онъ прочтетъ полное вѣры сочиненіе Ричарда Бертона „Anatomy of Melancholy“, гдѣ авторъ соглашается съ мнѣніемъ Липсіуса и, на основаніи ежедневныхъ разсказовъ и судебныхъ приговоровъ, выводитъ заключеніе, что нечистые духи никогда не являлись въ такомъ громадномъ числѣ, какъ въ его время—и это было въ 1600 г. [2]).

Въ связи съ ночными духами и домовыми находится еще одинъ ночной демонъ, заслуживающій особаго вниманія, именно вампиръ. Такъ какъ случается, что нѣкоторые больные, безъ всякой видимой причины, становятся съ каждымъ днемъ блѣднѣе, слабѣе, малокровнѣе, — словомъ, видимо гаснутъ, то дикій анимизмъ естественно долженъ былъ искать удовлетворительнаго объясненія такихъ явленій, и нашелъ его въ ученіи, что существуютъ извѣстные духи, которые выѣдаютъ душу или сердце, или же высасываютъ кровь своихъ жертвъ. Полинезійцы признавали, что умершія души (tii) покидали свои могилы и могиль-

[1]) «Malleus Malleficarum» было издано около 1489 г. См. Horst. «Zauber-Bibliothek», vol. VI; Ennemoser. ‹Magic›. vol. II; Maury, «Magie», etc., p. 256. Lecky, ‹Hist. of Rationalism›, vol. I.

[2]) Burton, ‹Anatomy of Melancholy›, III. 2. «Unum dixero, non opinari me ullo retroævo tantam copiam Satyrorum et salacium istorum Geniorum se ostendisse, quantum nunc quotidianae narrationes, et judiciales, sententiae proferunt».

ныхъ идоловъ, проникали ночью въ дома и пожирали сердце и внутренности спящихъ людей, вслѣдствіе чего тѣ умирали [1]). Карены разсказываютъ про „кефу“, желудокъ колдуна, который является въ образѣ головы и внутренностей пожирать души и убиваетъ такимъ образомъ людей [2]). Минтиры Малайскаго полуострова имѣютъ своего „hantu penyadin“; это водяной духъ съ собачьей головой и пастью аллигатора, который высасываетъ кровь у людей изъ большого пальца руки и ноги, отчего они умираютъ [3]). Но главное пребываніе духовъ-кровопійцъ—славянскія земли и Венгрія; здѣсь они носятъ имя вампировъ, upior на польскомъ языкѣ, упырь—на русскомъ. Существуетъ цѣлая литература страшныхъ разсказовъ про вампировъ, которая тщательно разсмотрѣна у Кальмэ. Кратчайшій путь къ пониманію этого повѣрья лежитъ въ возвращеніи его къ основнымъ началамъ дикаго анимизма. Мы увидимъ, что тамъ большая часть его частностей сразу находитъ свое мѣсто, и что вампиры не представляютъ продукта безосновательной фантазіи, но служатъ духовной формой для объясненія дѣйствительныхъ явленій изнурительныхъ болѣзней. Что касается ихъ природы и физическаго дѣйствія, то существуютъ двѣ главныя теоріи, которыя, однако, находятся въ самомъ тѣсномъ отношеніи къ первоначальному анимистическому представленію о духовныхъ существахъ и признаютъ въ этихъ демонахъ человѣческія души. Первая теорія принимаетъ, что душа живого человѣка, часто колдуна, оставляетъ свое тѣло погруженнымъ въ глубокій сонъ, проникаетъ, въ видѣ, напр., соломинки или перышка, чрезъ замочныя скважины въ дома и нападаетъ на спящую жертву. Если спящій проснется во́-время и успѣетъ схватить эту хрупкую оболочку души, то чрезъ нее можетъ отмстить своему мучителю, уничтоженіемъ или изувѣченіемъ ея тѣлеснаго обладателя. Одни говорятъ, что эти духи приходятъ къ человѣку ночью, садятся на грудь и сосутъ ея кровь; другіе же думаютъ, что они высасываютъ кровь только у дѣтей, а взрослыхъ душатъ въ формѣ кошмара. Здѣсь мы видимъ новое примѣненіе реальнаго явленія кошмара. Вторая теорія заключается въ томъ, что душа мертвеца выходитъ изъ его похороненнаго тѣла и высасываетъ кровь живыхъ людей. Жертва худѣетъ, чахнетъ, быстро теряетъ силы и умираетъ. Тутъ мы опять встрѣчаемъ опытъ дѣйствительной жизни, и, вмѣстѣ съ тѣмъ, видимъ новый вымыселъ для пополненія идеи. Трупъ, который возвратившаяся душа насыщаетъ высосанной кровью, представляется воображенію не-

[1]) J. R. Forster, «Observations during Voayge round World», p. 543.
[2]) Cross, «Karens», l. c., p. 312.
[3]) «Journ. Ind. Archip.», vol. I, p. 307.

естественно свѣжимъ, мягкимъ и полнымъ, вслѣдствіе этого открыть вампира очень не трудно: сто́итъ только разрыть могилу, гдѣ находится оживленный трупъ, и изъ трупа польется кровь при пораненіи, и онъ будетъ даже двигаться и кричать. Чтобы отдѣлаться отъ вампира нужно проткнуть его тѣло (какъ это дѣлаютъ съ самоубійцами съ той же цѣлью), но еще дѣйствительнѣе обезглавить и сжечь трупъ. Въ этомъ состоитъ сущность ученія о вампирахъ. Но такъ какъ одни разряды духовъ обыкновенно легко переходятъ въ другіе, то преданья о вампирахъ часто смѣшаны въ народныхъ повѣрьяхъ съ другими легендами. Вампиры являются, напр., въ качествѣ стучащихъ духовъ (Poltergeister), причиняющихъ въ домахъ безпорядки, которые точно также отнесены современнымъ спиритизмомъ на счетъ душъ умершихъ. Таковъ былъ духъ нѣкоего угрюмаго крестьянина, который вышелъ изъ гроба на островѣ Миконѣ въ 1700 году чрезъ два дня послѣ погребенія его трупа; онъ входилъ въ дома, ставилъ все вверхъ дномъ, задувалъ огни и продолжалъ свои продѣлки такимъ образомъ до тѣхъ поръ, пока все населеніе острова не обезумѣло отъ ужаса. Турнфоръ былъ тамъ въ эту пору и присутствовалъ при откапываніи трупа. Его разсказъ представляетъ любопытный примѣръ того, какимъ образомъ возбужденная толпа, безъ малѣйшаго фактическаго основанія, могла придти къ убѣжденію, что трупъ тепелъ и налитъ красной кровью. Далѣе вампиры весьма часто являются подъ славянскими названіями оборотней (wilkodlak, brukolaka и проч.); описанія тѣхъ и другихъ существъ до крайности смѣшаны и спутаны; человѣкъ, у котораго брови сходятся между собою, какъ будто его душа, подобно мотыльку, собирается улетѣть, чтобы войти въ тѣло другого, можетъ быть принятъ и за оборотня, и за вампира. Одно изъ новѣйшихъ описаній вампиризма въ Болгаріи весьма подробно объясняетъ природу духовъ, играющихъ роль въ этихъ повѣрьяхъ. Заклинатель, вооружившись иконой, можетъ загнать вампира въ бутылку, содержащую какую-нибудь отвратительную приманку, любимую демонами; какъ только вампиръ пойманъ, бутылка закупоривается накрѣпко пробкой, бросается въ огонь, и вампиръ гибнетъ безвозвратно [1]).

Что касается до дикаго духовидца и созерцаемыхъ имъ видѣній, то типическимъ примѣромъ можетъ служить гренландецъ, приготовляющійся къ профессіи колдуна; углубленный въ созерцаніе въ своемъ пустынномъ одиночествѣ, истощенный постомъ и измученный бдѣніями,

[1]) J. V. Grohmann, «Aberglauben aus Böhmen», p. 24; Calmet, «Diss. sur les Esprits», vol. II; Grimm, «D. M.», p. 1048 и друг. St. Clair & Brophy, «Bulgaria», p. 49. См. Ralston, «Songs of Russian People», p. 409.

*

онъ видитъ передъ собой образы людей и животныхъ, которыхъ принимаетъ за духовъ. Съ этой стороны очень интересно читать описанія страшныхъ видѣній, которыя грезятся новообращенному зулусу въ минуты высшей религіозной экзальтаціи; онъ видитъ, напр., змѣю съ большими страшными глазами, или подкрадывающагося леопарда, или врага, приближающагося съ длиннымъ ассагаи въ рукѣ; всѣ эти образы, другъ за другомъ, приходятъ къ мѣсту, куда человѣкъ ушелъ помолиться наединѣ, и всячески стараются напугать его и помѣшать молитвѣ [1]). Видѣнія, искушавшія индусскихъ аскетовъ и средневѣковыхъ отшельниковъ, повторяются и въ наши дни, но теперь они составляютъ болѣе предметъ медицинскихъ трактатовъ, чѣмъ описанія чудесъ. Подобно духамъ болѣзней и прорицаній, и эти духовныя существа порождены не однимъ воображеніемъ, а представляютъ дѣйствительныя явленія, объясняемыя съ анимистической точки зрѣнія.

Злобные духи особенно кишатъ въ темнотѣ. Сэръ Джорджъ Грей видалъ въ Австраліи, вокругъ палатокъ туземцевъ, по кустамъ множество мелькающихъ огоньковъ; это были зажженныя лучины, которыя старухи, отправлявшіяся наблюдать за молодежью, брали съ собою въ защиту отъ злыхъ духовъ [2]). Южно-американскіе индѣйцы также носятъ, изъ боязни злыхъ духовъ, зажженные факелы, когда выходятъ въ темноту [3]). На Малайскомъ полуостровѣ туземцы зажигаютъ огни подлѣ роженицы, чтобы не подпускать къ ней злыхъ духовъ [4]). Такія понятія удерживаются и на болѣе высокихъ ступеняхъ цивилизаціи. Въ южной Индіи, гдѣ, изъ страха злыхъ духовъ, человѣкъ выходитъ изъ дому послѣ солнечнаго заката лишь въ крайней необходимости, несчастный, отправляющійся въ путь ночью, беретъ съ собой зажженный факелъ, чтобы защититься отъ призрачныхъ враговъ. Даже среди бѣлаго дня индусъ зажигаетъ свѣтильники, чтобы отогнать демоновъ [5]). Эта же церемонія соблюдается и китайцами на свадьбахъ [6]). Въ Европѣ, употребленіе огня, какъ средства отогнать злыхъ духовъ и вѣдьмъ, было возведено въ настоящую систему. Древніе нормандскіе поселенцы въ Исландіи зажигали костры вокругъ тѣхъ мѣстъ, которыя они намѣревались занять, съ цѣлью прогнать оттуда злыхъ духовъ. Эти представленія породили у скандинавовъ цѣлый рядъ обычаевъ, память о которыхъ сохранилась въ ихъ странѣ до нашего времени, но которые выходятъ уже изъ употребленія. Пока ребенокъ не окрещенъ, около него долженъ постоянно горѣть огонь: иначе троли могутъ его похитить; когда мать отправляется принять очистительную молитву, ей въ слѣдъ бросаютъ горячій уголь, чтобы ее не похитили и не заколдовали троли; такой же горячій уголь нужно бросать въ слѣдъ вѣдьмѣ или колдуньѣ, когда она она выходитъ изъ дому и т. д. [1]). Въ наше время простой народъ на Гебридскихъ островахъ продолжаетъ защищать рожениц и дѣтей отъ злыхъ духовъ, обнося вокругъ нихъ огонь [2]). Въ современной Болгаріи въ день св. Димитрія въ стойла и подъ навѣсы ставятся зажженныя свѣчи, чтобы злые духи не вошли въ домашній скотъ [3]). И эти древнія представленія вовсе не выродились до степени простонароднаго повѣрья. Католичество, очевидно, усвоило ихъ себѣ, какъ это видно изъ церемоніи освященія свѣчей въ римскомъ ритуалѣ: „Ut quibuscumque locis accensae, sive positae fuerint, discedant principes tenebrarum, et contremiscant, et fugiant pavidi cum omnibus ministris suis ab habitationibus illis etc.". Метрическій переводъ Наогеорга ясно указываетъ, что первобытныя анимистическія представленія сохранялись еще въ средніе вѣка.

. . . . „a wondrous force and might
Doth in these candels lie, which if at any time they light,
They sure beleve that neyther storm or tempest dare abide,
Nor thunder in the skies be heard, nor any devil's spide,
Nor fearefull sprightes that walke by night, nor hurts of frost
or haile" [4]).

Если животное вдругъ пугается безъ всякой видимой причины, не значитъ ли это, что оно видитъ духовъ, невидимыхъ для человѣка?

---

[1]) Cranz, ‹Grönland›, p. 268; Callaway, «Rel. of Amazulu», p. 246, etc.

[2]) Grey, ‹Australia›, vol. II, p. 302. См. также Bonwick, «Tasman.», p. 180.

[3]) Southey, «Brasil›, part. I, p. 238. См. также Rochefort, p. 418; J. G. Müller, p. 273 (Caribs); Cranz, ‹Grönland», p. 301; Schoolcraft, ‹Indian Tribes», part III, p. 140.

[4]) «Journ. Ind. Archip.», vol. I, pp. 270, 298; vol. II, «N. S.», p. 117.

[5]) Roberts, «Orient. Illustr.», p. 531; Colebrooke въ ‹As. Res.›, vol. VII, p. 274.

[6]) Doolittle, ‹Chinese», vol. I, p. 77.

[1]) Hyltén-Cavallius, ‹Wärend och Wirdarne», vol. I, p. 191; Atkinson, ‹Glossary of Cleveland Dial.›, 597. Проф. Либрехтъ въ ‹Zeitschr. f. Ethnol.›, vol. V, 1873, p. 99, по этому поводу сравниваетъ употребительный въ Германіи еще и теперь обычай держать огонь въ спальнѣ, пока не окрестятъ ребенка (Wuttke, 2 ed., № 583), и подобный же древній римскій обычай, вслѣдствіе котораго богинѣ Канделифера (Candelifera) получила свое наименованіе.

[2]) Martin, ‹Western Islands», въ Pinkerton, vol. III, p. 612.

[3]) St. Clair and Brophy, ‹Bulgaria›, p. 44.

[4]) Rituale Romanum; Benedictio Candelarum. Brand, «Popular Antiqu.», vol. I, p. 46. . . . . «дивная сила и могущество заключаются въ этихъ свѣчахъ; когда онѣ горятъ, можно быть увѣреннымъ, что не разразится ни буря, ни гроза, что въ небѣ не послышится громъ и не явится ни дьяволъ, ни тѣ страшныя привидѣнія, которыя бродятъ по ночамъ, не будетъ бѣдъ ни отъ холода, ни отъ града›.

Гренландецъ говоритъ, что тюлени и дикія птицы пугаются привидѣній, доступныхъ только глазу колдуна [1]). Конды полагаютъ, что ихъ порхающія эѳирныя божества не могутъ быть видимы человѣкомъ, но доступны глазамъ животныхъ [2]). Эти представленія занимаютъ видное мѣсто въ народныхъ повѣрьяхъ всего міра. Телемакъ не видитъ стоящей подлѣ него Аѳины, потому что боги являются не всѣмъ въ видимой формѣ; но ее видитъ Одиссей и собаки, которыя, не смѣя лаять, съ тихимъ визгомъ удаляются въ отдаленный уголъ комнаты [3]). Въ древней Скандинавіи собаки могутъ видѣть Гелу, богиню смерти, невидимую для людей [4]). Евреи и мусульмане, услыхавъ вой собакъ, знаютъ, что онѣ увидѣли Ангела Смерти, вышедшаго на свое страшное дѣло [5]). Мысль, что животныя способны видѣть духовъ, и что печальный вой собаки предвѣщаетъ смерть человѣка гдѣ-нибудь по близости, до сихъ поръ составляетъ предметъ суевѣрія англійскаго простого народа.

Другой способъ открывать присутствіе невидимыхъ духовъ заключается въ посыпаніи земли золою,—пріемъ, употребляемый для поимки воровъ. Сообразно съ анимистическими представленіями извѣстнаго уровня, духъ считается достаточно тѣлеснымъ, чтобы оставлять послѣ себя слѣды. Слѣдующіе примѣры относятся частью къ душамъ, частью къ другимъ существамъ. Жители Филиппинскихъ острововъ думали, что умершіе возвращаются на третій день послѣ смерти въ свое прежнее жилище; поэтому они выставляли воду, чтобы мертвецы могли смыть съ себя могильный прахъ, и посыпали полъ золою, чтобы видѣть слѣды ихъ ногъ [6]). У племени Го, въ сѣверо-восточной Индіи, подобный же, но болѣе выработанный обрядъ составляетъ часть погребальныхъ церемоній. Въ день смерти, вечеромъ, близкая родня покойника совершаетъ обрядъ призыванія умершаго. Въ одну изъ внутреннихъ комнатъ ставится вареный рисъ и горшокъ съ водой, и отъ нихъ, вплоть до порога, полъ усыпается золой. Затѣмъ, два родственника отправляются къ мѣсту, гдѣ было сожжено тѣло, ходятъ вокругъ него, постукивая о рѣзецъ плуга и напѣвая печальную пѣсню, призывающую покойника домой. Въ это время двое другихъ наблюдаютъ за рисомъ и водой, не шевелятся ли они, и смотрятъ, не появится ли слѣдовъ въ золѣ. Какъ

[1]) Cranz, «Grönland», p. 267, см. 296.
[2]) Macpherson, «India», p. 100.
[3]) Homer, Odys. XVI, 160.
[4]) Grimm, «D. M.», p. 632.
[5]) Eisenmenger, «Judenthum», part I, p. 872; Lane, «Thousand and One Nights», vol. II, p. 56.
[6]) Bastian, «Psychologie», p. 162. О другихъ мѣстностяхъ въ «Journ. Ind. Arch.», vol. IV, p. 333.

только появится малѣйшій знакъ, присутствующіе встрѣчаютъ его содроганіемъ и плачемъ, которому вторятъ и другіе родственники, стоящіе снаружи. Обрядъ этотъ повторяется до тѣхъ поръ, пока родственники не убѣдятся, что покойникъ приходилъ въ домъ [1]). Разсказываютъ, что въ Юкатанѣ есть обычай оставлять на ночь ребенка на мѣстѣ, посыпанномъ золой; если на слѣдующее утро на золѣ найдутъ слѣды какого-нибудь животнаго, значитъ, оно—божество, охраняющее ребенка [2]). Сюда же могутъ быть отнесены обряды ацтековъ во время второго праздника въ честь бога солнца Тецкатлипоки; передъ его святилищемъ посыпали маисовую муку, и верховный жрецъ сторожилъ появленіе слѣдовъ божества; увидавъ ихъ, онъ объявлялъ громкимъ голосомъ: „нашъ великій богъ пришелъ" [3]). Выдающійся примѣръ подобныхъ обрядовъ, въ Старомъ Свѣтѣ, находится въ Талмудѣ. Тамъ говорится, что міръ наполненъ злыми духами, и, кто хочетъ увидѣть ихъ, тотъ долженъ взять просѣянной золы и посыпать ею полъ около кровати; рано утромъ на золѣ можно замѣтить ихъ слѣды, какъ будто отъ ногъ пѣтуха [4]). Это понятіе значительно распространено и въ современномъ мірѣ, какъ это видно изъ германскаго народнаго повѣрья о маленькихъ „земляныхъ человѣчкахъ", которые оставляютъ на золѣ слѣдъ въ родѣ утинаго или гусинаго. Но есть и другіе признаки, по которымъ узнается посѣщеніе духовъ [5]); одинъ изъ самыхъ поразительныхъ представляютъ относящіяся сюда суевѣрія англійскаго простолюдина. Вечеромъ наканунѣ дня св. Марка нужно посыпать очагъ золой, чтобы увидать отпечатокъ ноги того, кто долженъ умереть въ этомъ году. Не разъ случалось, что какой-нибудь злой проказникъ повергалъ суевѣрную семью въ горе, подкравшись потихоньку сверху съ башмакомъ кого-нибудь изъ домашнихъ, отпечатокъ котораго онъ оставлялъ на золѣ [6]). Такіе случаи даютъ намъ право думать, что низшія расы склонны приписывать духамъ вообще тотъ родъ эѳирной вещественности, которую они, какъ мы уже знаемъ, приписываютъ душамъ. Отчетливыя сужденія объ этомъ предметѣ встрѣчаются рѣдко до начала теологическихъ ученій старинныхъ католиковъ. Представленія Тертуліана и

[1]) Tickell, въ «Journ. As. Soc. Beng.», vol. IX, p. 795. Надгробная пѣсня была приведена выше, стр. 490.
[2]) De Brosses, «Dieux Fétiches», p. 46.
[3]) Clavigero, «Messico», vol. II, p. 79.
[4]) Tractat. Berachoth.
[5]) Grimm, «D. M.», pp. 420, 1117; St. Clair und Brophy, «Bulgaria», p. 54. См. также Bastian, «Mensch», vol. II, p. 325; Tschudi, «Peru», vol. II, p. 355.
[6]) Brand, «Popular Antiquities», vol. I, p. 193; Boecler, «Ehsten Abergl.», p. 73.

Оригена о воздушномъ и въ то же время вещественномъ существѣ ангеловъ и демоновъ, вѣроятно, выражаютъ понятіе первобытнаго анимизма гораздо яснѣе того ученія, которое Кальмэ излагаетъ, какъ теологическую догму, будто ангелы, демоны и души, покинувшія тѣло, суть чисто невещественные духи; но, когда эти духи являются людямъ, дѣйствуютъ, говорятъ, ходятъ, ѣдятъ и т. д., они, конечно, должны принимать матеріальную оболочку изъ сгущеннаго воздуха или другихъ твердыхъ земныхъ тѣлъ, которыя приспособляли бы ихъ къ этимъ отправленіямъ [1]).

Неудивительно, что люди вооружались противъ такихъ матеріальныхъ существъ вещественными орудіями, и даже иногда старались освободиться отъ нихъ общимъ преслѣдованіемъ легіоновъ эѳирныхъ существъ, витающихъ вокругъ нихъ. Подобно тому, какъ австралійцы ежегодно изгоняютъ изъ своей среды скопившихся духовъ своихъ покойниковъ за послѣдній годъ, такъ и негры Золотого Берега отъ времени до времени выходятъ съ палицами и факелами, чтобы отогнать злыхъ духовъ отъ своего города; они бѣгаютъ по всѣмъ направленіямъ съ дикими воплями, машутъ оружіемъ по воздуху, и, выгнавъ духовъ въ лѣса, возвращаются домой, спятъ спокойнѣе и вообще чувствуютъ себя здоровѣе на нѣкоторое время [2]). При рожденіи ребенка у калмыковъ, сосѣди сбѣгаются, крича и размахивая короткими дубинами надъ шатрами, чтобы отогнать злыхъ духовъ, которые могутъ причинить вредъ матери и ребенку [3]). Руководясь совершенно сродною мыслью, чехи въ Троицынъ день и тирольцы въ Вальпургіеву ночь гоняютъ невидимыхъ, воображаемыхъ вѣдьмъ изъ домовъ и хлѣвовъ [4]).

Въ тѣсной связи съ ученіемъ о душахъ стоитъ ученіе о домашнихъ, покровительствующихъ и охраняющихъ духахъ, и, по устойчивости, съ которою оно сохранилось на всѣхъ ступеняхъ анимизма, оно почти равнозначительно съ первымъ. Эти духи исключительно связаны съ отдѣльными человѣческими личностями, по своей природѣ, близки къ душамъ и иногда, дѣйствительно, считаются человѣческими душами. Они, какъ и всѣ другіе представители духовнаго міра, въ своемъ первобытномъ значеніи, имѣютъ свою причину и цѣль. Дѣятельность ихъ двоякаго рода. Во-первыхъ, въ то же время, какъ собственная душа

[1]) Tertullian, De Carne Christi, VI; Adv. Marcion II; Origen, De Princip. I, 7; Horst, l. c.; Calmet, «Dissertation», vol. I, ch. XLVI.

[2]) J. L. Wilson, «W. Africa», p. 217. См. Bosman, «Guinea», Pinkerton, vol. XVI, p. 402.

[3]) Pallas, «Reisen», vol. I, p. 360.

[4]) Grimm, «D. M.», p. 1212; Wuttke, «Volksaberglaube», p. 119; см. Hyltén-Cavallius, part I, p. 178 (Швеція).

человѣка думаетъ за него и служитъ ему въ обыкновенныхъ случаяхъ жизни, бываютъ обстоятельства, когда на него дѣйствуютъ вліянія и силы, выходящія изъ предѣловъ обыкновенной дѣятельности его ума, и онъ слышитъ какъ бы голосъ извнѣ, сообщающій ему таинственныя вѣсти, дающій совѣты и предостереженія; все это, повидимому, указываетъ на вмѣшательство второй высшей души, домашняго духа. Такъ какъ, далѣе, энтузіасты, духовидцы, колдуны и пр. всего чаще испытываютъ подобныя умственныя состоянія, то, конечно, они чаще другихъ приписываютъ себѣ покровительствующихъ духовъ, приносящихъ имъ вѣсти и руководящихъ ихъ поступками. Во-вторыхъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ обыденныя и извѣстныя событія жизни проходятъ незамѣченными, какъ будто совершаясь въ силу неизбѣжнаго порядка вещей, другія событія, повидимому, исключительно касаясь какого-нибудь отдѣльнаго лица, требуютъ посторонняго вмѣшательства. Отсюда всякаго рода рѣшенія и открытія, которыя цивилизованные люди приписываютъ собственному разуму, счастью или волѣ Провидѣнія, у людей низшей культуры совершаются охраняющимъ или покровительствующимъ духомъ или геніемъ. Чтобы не обременять вниманія многочисленными примѣрами изъ всѣхъ областей анимизма, гдѣ встрѣчается это ученіе, выберемъ лишь нѣсколько случаевъ, начиная отъ низшихъ ступеней дикаго состоянія. Племя Ватчанди, въ Австраліи, думаетъ, что душа перваго непріятеля, убитаго воиномъ, входитъ въ тѣло своего убійцы и становится предостерегающимъ духомъ, „woorie“. Она поселяется около его печени и особымъ царапаніемъ и щекотаніемъ увѣдомляетъ его о близкой опасности [1]). Въ Тасманіи д-ръ Миллигэнъ слышалъ, что одинъ туземецъ приписывалъ свое освобожденіе заботливости духа своего покойнаго отца, сдѣлавшагося его геніемъ-хранителемъ [2]). Извѣстно, что самый важный актъ въ религіи сѣверо-американскаго индѣйца заключается въ пріобрѣтеніи лично для себя какого-нибудь покровительствующаго духа или божества. У эскимосовъ колдунъ получаетъ право на свою профессію тогда только, когда пріобрѣтетъ особаго духа (torngak), который дѣлается его домашнимъ геніемъ; духъ этотъ можетъ быть душой умершаго родственника [3]). Въ Чили, относительно духовъ-хранителей, было замѣчено, что каждый арауканецъ увѣренъ въ томъ, что имѣетъ къ своимъ услугамъ одного такого духа: „мой духъ-хранитель (amchi malghen) все еще со мной“,

[1]) Oldfield, «Abor. of Australia», въ «Tr. Eth. Soc.», vol. III, p. 240.

[2]) Bonwick, «Tasmanians», p. 182.

[3]) Cranz, «Grönland», p. 268; Egede, p. 187.

обыкновенная поговорка при всякой удачѣ [1]). У караибовъ ученіе это вполнѣ развито и въ общемъ, и въ частностяхъ. Съ одной стороны, каждый человѣкъ имѣетъ охраняющее божество, которое сопровождаетъ его душу на тотъ свѣтъ; съ другой, каждый колдунъ имѣетъ домашняго генія, котораго онъ призываетъ въ таинственномъ мракѣ пѣніемъ и табачнымъ дымомъ; а когда нѣсколько колдуновъ созовутъ вмѣстѣ своихъ домашнихъ демоновъ, то послѣдствіемъ этого весьма часто бываетъ между духами ссора, и даже драка [2]). Въ Африкѣ, негръ имѣетъ также своего духа-хранителя, — но трудно рѣшить, насколько этотъ послѣдній можетъ быть отожествляемъ съ тѣмъ, что европейцы называютъ душой или совѣстью; во всякомъ случаѣ, негръ видитъ въ немъ отдѣльное отъ себя существо, потому что призываетъ его къ себѣ волхвованіями, строитъ ему храмикъ при дорогѣ, награждаетъ и задобриваетъ его спиртными напитками и лакомыми кусками [3]). Монголы, въ Азіи, имѣющіе особаго духа-хранителя для каждаго человѣка [4]), и лаосскіе колдуны, обладающіе способностью посылать своихъ домашнихъ духовъ въ тѣла другихъ людей и, такимъ образомъ, причинять болѣзни [5]), могутъ также служить подходящими примѣрами въ данномъ случаѣ.

Между арійскими народами сѣверной Европы [6]) можно ясно прослѣдить древнее ученіе о духахъ-хранителяхъ человѣка; въ классической Греціи и Римѣ мы встрѣчаемъ тѣ же понятія австралійцевъ и африканцевъ, украшенныя лишь философскимъ краснорѣчіемъ и приспособленныя къ цивилизованнымъ нравамъ. Мысль о духовномъ руководителѣ и покровителѣ каждаго человѣка удачно выражена у Менандра, который называетъ добраго генія, сопровождающаго человѣка со дня его рожденія, добрымъ мистагогомъ (т. е. руководителемъ новичка въ таинствахъ) этой жизни.

„Ἅπαντι δαίμων ἀνδρὶ συμπαρίσταται
Εὐθὺς γενομένῳ μυσταγωγὸς τοῦ βίου.
Ἀγαθός· κακὸν γὰρ δαίμον' οὐ νομιστέον
Εἶναι τὸν βίον βλάπτοντα χρηστόν. Πάντα γὰρ
Δεῖ ἀγαθὸν εἶναι τὸν Θεόν".

[1]) Molina, «Chili», vol. II, p. 86.
[2]) Rochefort, «Iles Antilles», p. 416, 429; J. G. Müller, «Amér. Urrel.», p. 171, 217.
[3]) Waitz, vol. II, p. 182; J. L. Wilson, «W. Afr.», p. 387; Steinhauser, l. c., p. 134. Сравн. Callaway, p. 327, etc.
[4]) Bastian, «Psychologie», p. 77.
[5]) Bastian, «Oestl. Asien», vol. III, p. 275.
[6]) Grimm, «D. M.», p. 829; Rochholz, «Deutscher Glaube», part I, p. 92; Hanusch, «Slaw. Mythus», p. 247.

Божественный предостерегающій голосъ, который часто слышалъ Сократъ, можетъ служить выдающимся примѣромъ умственныхъ впечатлѣній, ведущихъ къ вѣрѣ въ охраняющихъ духовъ [1]). Въ римскомъ мірѣ ученіе о духахъ-хранителяхъ получило значеніе философіи человѣческой жизни. Каждый имѣлъ своего „прирожденнаго генія" (genius natalis), который былъ связанъ съ нимъ отъ рожденія до смерти, руководилъ его поступками и судьбой, и былъ представленъ въ образѣ особаго лара, среди домашнихъ боговъ. Въ день свадьбы и праздниковъ, въ особенности же въ годовщину рожденія, когда геній и человѣкъ начали свою общую карьеру, его изображенію воздавали особое поклоненіе, сопровождаемое пѣніемъ и плясками, его убирали цвѣтами и ублажали куреніемъ и возліяніями. Духъ или геній былъ какъ бы товарищемъ души человѣка, вторымъ духовнымъ *я*. Египетскій астрологъ совѣтовалъ Антонію держаться подальше отъ юнаго Октавія, „потому что твой геній", говорилъ онъ, „боится его генія". И дѣйствительно, годы спустя, этотъ геній Августа сталъ могущественнымъ божествомъ, именемъ котораго римляне клялись торжественною, ненарушимою клятвою [2]). Ученіе, которое могло олицетворять такимъ образомъ характеръ и судьбу индивидуальнаго человѣка, оказалось способнымъ къ дальнѣйшему развитію. Превративъ въ анимистическія сущности самыя тайныя движенія человѣческаго ума, дуалистическая философія придала каждому смертному добраго и злого духа, усилія которыхъ, въ теченіе цѣлой жизни, толкали человѣка то впередъ, то назадъ по пути добродѣтели и порока, счастья и несчастья. То былъ какодемонъ Брута, который ночью предсталъ передъ нимъ, въ его палаткѣ: „я твой злой геній", сказалъ онъ, „мы встрѣтимся опять при Филлиппахъ" [3]).

При изученіи формъ, въ которыя были облекаемы духи, сопутствующіе отдѣльнымъ личностямъ, въ средневѣковомъ католичествѣ, для насъ становится совершенно ясно, что сопровождающіе человѣка

[1]) Menander. 205, ap. Clement. Stromat.; Xenophon. Memor. Socr.; Plato, Apol. Socr. etc. См. Plotin. Ennead. III, 4; Porphyr. Plotin.
[2]) Paulus Diaconus: «G e n i u m appellant Deum, qui vim obtineret rerum omnium g e n e r a n d a r u m». Censorin. de Die Natali, 3; «Eundem esse genium et larem, multi veteres memoriæ prodiderunt». Tibull. Eleg. 1, 2, 7; Ovid. Trist. III, 13, 18; V, 5. 10; Horat. Epist. II, 1, 140; Od. IV, 11, 7. Appian. de Bellis Parth., p. 156. Tertullian. Apol. XXIII.
[3]) Serv. in Virg. Aen. VI, 743: «Cum nascimur, duos genios sortimur: unus hortatur ad bona, alter depravat ad mala, quibus assistentibus post mortem aut asserimur in meliorem vitam aut condemnamur in deteriorem». Horat. Epist. II, 187; Valer. Max. I, 7; Plutarch. Brutus. См. Pauly, Real-Encyclop.; Smith's, Dic. of Biog. & Myth. s. v. «g e n i u s».

домашніе духи, сообщающіе ему тайныя свѣдѣнія или помогающіе ему какимъ-либо чудеснымъ образомъ, представляютъ въ принципѣ, и даже въ частностяхъ, продолженіе воззрѣній первобытной культуры. Такія существа способны принимать и видимый образъ: св. Франциска обладала особымъ ангеломъ, независимо отъ ангела-хранителя, оберегающаго каждаго человѣка; этотъ второй ангелъ имѣлъ видъ девятилѣтняго мальчика, съ лицомъ яснѣе солнца, и былъ одѣтъ въ короткую бѣлую одежду; онъ явился къ ней уже въ позднѣйшую пору ея жизни, въ столбѣ свѣта, идущемъ до небесъ, и съ тремя золотыми пальмовыми вѣтвями въ рукахъ. Иногда же, оставаясь невидимыми, эти духи обнаруживаютъ свое присутствіе видимыми дѣйствіями; такой случай встрѣчается въ разсказѣ Кальмэ о цистерціанскомъ монахѣ, которому прислуживалъ его домашній геній и убиралъ его комнату, когда тотъ долженъ былъ вернуться домой, такъ что окружавшіе его могли знать напередъ о времени его возвращенія [1]). Весьма оригинально замѣчаніе Лютера по поводу ангеловъ-хранителей; онъ полагаетъ, что князь долженъ имѣть болѣе мудраго, сильнаго и виднаго ангела, чѣмъ графъ, а графъ—болѣе сильнаго, чѣмъ простой смертный [2]). Епископъ Булль, въ одной изъ своихъ энергическихъ проповѣдей, резюмируетъ въ слѣдующихъ словахъ свое ученое мнѣніе: „Я долженъ признать весьма вѣроятнымъ, что, по крайней мѣрѣ, каждый вѣрующій имѣетъ особаго добраго генія, назначеннаго ему Богомъ въ хранители и руководители ею жизни“. Но онъ не настаиваетъ на этомъ догматѣ, принимая только вообще существованіе ангеловъ [3]). Сведенборгъ идетъ далѣе. „Каждому человѣку,—говоритъ онъ,—сопутствуетъ дружественный духъ; безъ его помощи человѣкъ не былъ бы въ состояніи мыслить раціонально, аналитически и духовно“ [4]). Въ современной западной Европѣ эта группа вѣрованій перешла уже на степень переживанія. Понятіе о духахъ, добромъ и зломъ, которые борятся между собой изъ-за обладанія человѣкомъ въ теченіе всей его жизни, быть можетъ, никогда не переходило тамъ за предѣлы идеалистическаго значенія, придаваемаго ему искусствомъ и поэзіей. Путешествующій по Франціи можетъ до сихъ поръ еще услышать привѣтствіе крестьянина: „Bonjour à vous et à votre compagnie!“ (т.-е. вашему ангелу-хранителю) [5]). Но,

[1]) Acta Sanctorum Bolland: S. Francisca Romana IX. Mart. Calmet, «Dissertation», ch. IV, XXX; Bastian, «Mensch», vol. II, pp. 140, 347; vol. III, p. 10; Wright, «St. Patrick's Purgatory», p. 33.
[2]) Rochholz, p. 93.
[3]) Bull, «Sermons» 2-nd ed. London, 1714, vol. II, p. 506.
[4]) Swedenborg, «True Christian Religion». 380. См. также A. J. Davis, «Philosophy of Spiritual Intercourse», p. 38.
[5]) D. Monnier, «Traditions Populaires», p. 7.

въ празднованіи дня рожденія англійскихъ дѣтей, только весьма немногіе замѣчаютъ историческую связь, несмотря на всю ея ясность, между праздникомъ въ честь классическаго генія-покровителя и средневѣкового покровительствующаго святого. У англичанъ ученіе объ ангелахъ-хранителяхъ встрѣчается въ комментаріяхъ или иногда бываетъ предметомъ объясненія съ каѳедры; но столь опредѣленное нѣкогда представленіе о постоянномъ духѣ-хранителѣ, который руководитъ каждымъ человѣкомъ и, въ виду его интересовъ, вмѣшивается во внѣшнія событія жизни, утратило уже свою прежнюю реальность. Домашній демонъ, который сообщалъ тайныя свѣдѣнія колдуну и помогалъ ему въ его злыхъ дѣлахъ, и сосалъ кровь у несчастныхъ старухъ, существовалъ еще два столѣтія тому назадъ въ народномъ представленіи съ такой же реальностью, какъ и кубъ или черный котъ, съ которыми онъ былъ ассоціированъ. Въ настоящее время все это перешло въ область грубаго суевѣрія.

Обратимся теперь отъ Человѣка къ Природѣ. Мы уже упоминали, въ общемъ смыслѣ, о мѣстныхъ духахъ, живущихъ въ горахъ, скалахъ и долинахъ, колодцахъ, рѣкахъ и озерахъ. Въ прежніе вѣка, всѣ эти мѣста и предметы порождали въ дикихъ умахъ миѳологическія представленія, на подобіе тѣхъ, которыя современные поэты стараются воспроизвести въ своей измѣненной умственной атмосферѣ. При изученіи этихъ вымышленныхъ существъ, намъ прежде всего нужно стать на точку зрѣнія низшей философіи. Мы должны, по возможности, реально представить себѣ этихъ Духовъ Природы и то полное и живое убѣжденіе, съ которымъ дикарь вѣритъ въ ихъ существованіе, чтобы вполнѣ понять, какимъ образомъ они, какъ живыя причины, занимали свои мѣста и выполняли свою ежедневную работу въ мірѣ, какъ его представлялъ себѣ первобытный человѣкъ. При видѣ того, какъ ирокезы на своихъ праздникахъ благодарятъ невидимыхъ помощниковъ или добрыхъ духовъ, и вмѣстѣ съ ними деревья, кусты и растенія, ключи и рѣки, огонь и вѣтеръ, солнце, луну и звѣзды—словомъ, каждый предметъ, удовлетворявшій ихъ нужды, — мы можемъ составить понятіе о томъ реальномъ олицетвореніи, которое они придаютъ миріадамъ духовъ, оживляющимъ природу вокругъ нихъ [1]). Генерическое названіе для духовъ-фетишей у негровъ Золотого Берега есть слово „вонгъ“ (wong); эти воздушныя существа живутъ въ своихъ храмикахъ, питаются жертвоприношеніями, входятъ въ жрецовъ и

[1]) L. H. Morgan, «Iroquois», p. 64. Brebeuf. «Rel. des Jes.,» 1636, p. 107. Schoolcraft, «Tribes», vol. III, p. 337.

вдохновляютъ ихъ, посылаютъ здоровье и болѣзни людямъ и исполняютъ велѣнія могущественнаго небеснаго бога. Нѣкоторая часть ихъ, или даже всѣ они, связаны съ вещественными предметами; негръ можетъ сказать „въ этой рѣкѣ, въ этомъ деревѣ, этомъ амулетѣ находится вонгъ", но онъ гораздо чаще говоритъ: „эта рѣка, это дерево, этотъ амулетъ—вонгъ". Такимъ образомъ, между мѣстными вонгами находятся рѣки, озера и ключи, участки земли, постройки термитовъ, деревья, крокодилы, обезьяны, змѣи, слоны, птицы и т. д. [1]). Словомъ, представленія дикаря объ оживляющихъ душахъ и управляющихъ духахъ, какъ о причинахъ всего совершающагося въ природѣ, выражены въ двухъ группахъ понятій, которыя для насъ довольно трудно отдѣлить другъ отъ друга, такъ какъ обѣ онѣ представляютъ лишь различныя формы развитія того же основного анимистическаго воззрѣнія.

Въ ученіи о духахъ природы, у народовъ, достигшихъ болѣе высокой степени культуры, мы находимъ въ одно и то же время слѣды подобной первобытной мысли и ея различныя видоизмѣненія подъ вліяніемъ новыхъ умственныхъ условій. Зная понятія грубыхъ туранскихъ племенъ Сибири о духахъ, всюду живущихъ въ природѣ, мы должны быть готовы встрѣтить видоизмѣненныя понятія того же рода у націи, религія которой представляетъ ясные слѣды развитія изъ первоначальныхъ туранскихъ вѣрованій. Архаическая система почитанія тѣней умершихъ и обожанія природы, оставшаяся господствующей религіей въ Китаѣ, вполнѣ признаетъ поклоненіе безчисленнымъ духамъ, наполняющимъ міръ. Вѣра въ ихъ личное существованіе проявляется въ жертвахъ, приносимыхъ имъ: „духамъ слѣдуетъ приносить жертвы,— говоритъ Конфуцій,— какъ будто они присутствуютъ при жертвоприношеніи". Въ то же время китайцы принимали, что духи воплощены въ вещественныхъ предметахъ. Конфуцій говоритъ въ другомъ мѣстѣ: „Какъ чудны дѣйствія духа! Ты чувствуешь ихъ и, вмѣстѣ съ тѣмъ, не видишь. Духи, которые вошли и воплотились въ предметы, не могутъ болѣе покинуть ихъ. Они заставляютъ людей, чистыхъ, опрятныхъ, хорошо одѣтыхъ, приносить имъ жертвы. Много, много ихъ на свѣтѣ, какъ воды въ широкомъ морѣ; они всюду надъ нами и вокругъ насъ". Здѣсь мы видимъ слѣды того же первобытнаго ученія о личныхъ и воплощенныхъ духахъ природы, которое лежитъ еще въ основѣ вѣрованій грубыхъ сибирскихъ племенъ. Китайская философія, оче-

[1]) Steinhauser, «Religion des Negers», въ «Mag. der Evang. Missionen». Basel, 1856, № 2, p. 127 и др.

видно, должна была найти способы утонченнаго развитія въ идеальную форму этихъ первобытныхъ созданій дикаго анимизма. Духъ (шинъ), говорятъ они, есть тонкая, или нѣжная часть всѣхъ десяти тысячъ предметовъ; все сверхъестественное и необыкновенное называется духомъ; точно также и неуловимое въ мужскомъ и женскомъ началахъ называется духомъ; тотъ, кто знаетъ, какимъ путемъ покинуть этотъ свѣтъ и родиться вновь—понимаетъ дѣйствіе духа [1]).

Классическіе греки наслѣдовали отъ своихъ варварскихъ предковъ ученіе о вселенной, существенно сходное съ ученіемъ сѣверо-американскихъ индѣйцевъ, западныхъ африканцевъ и сибирскихъ народовъ. Мы знаемъ ближе, чѣмъ языческую религію нашей родины, ученія древнихъ грековъ о духахъ, населяющихъ міръ, дающихъ своей личной властью начало всѣмъ явленіямъ природы и управляющихъ ими; всѣмъ намъ знакома религія древнихъ грековъ, развитая воображеніемъ, украшенная поэзіей, освященная вѣрой. Для нашего поученія, исторія сохранила память о томъ, какъ изъ среды этой величественной и уважаемой вѣры развились зачатки новой философіи. Руководимые болѣе тщательнымъ наблюденіемъ и болѣе строгимъ разсудкомъ, мыслящіе греки начали замѣщать по частямъ архаическую схему и дали толчокъ превращенію анимистической науки въ естественную, которая съ тѣхъ поръ получила господство во всемъ образованномъ мірѣ. Такова, въ короткихъ словахъ, исторія ученія о духахъ природы отъ начала до конца. Постараемся, обособляя нѣкоторыя изъ его главныхъ группъ, разъяснить себѣ мѣсто, занимаемое этимъ ученіемъ въ исторіи умственнаго развитія человѣчества.

Что даетъ начало вулканамъ? Австралійцы объясняютъ существованіе огнедышущихъ горъ преданіемъ, будто угрюмые подземные „ингны" (ingna), или демоны, разводятъ большіе огни и бросаютъ вверхъ раскаленные камни [2]). Камчадалы говорятъ, что подобно тому, какъ они сами отапливаютъ свои дома зимой, такъ „камулы" (kamuli), или горные духи, топятъ горы, въ которыхъ живутъ, и выпускаютъ дымъ и гарь изъ трубъ [3]). Никарагуанцы приносили человѣческія жертвы Масайѣ (Masaya), или Попогатепеку (Дымящейся Горѣ), бросая людскія тѣла въ кратеръ. Повидимому, они поклонялись какому-то божеству, жившему въ горѣ, а не самой горѣ; про нихъ разсказывается, что предводители ихъ отправляются къ кратеру, откуда выходитъ безобразная нагая старуха, дающая имъ совѣты и предска-

[1]) Plath, «Relig. der alten Chinesen», part I, p. 44.
[2]) Oldfield, Abor. of Austr., въ «Tr. Eth. Soc.», vol. III, p. 232.
[3]) Steller, «Kamtschatka», pp. 47, 265.

зывающая будущее; на окраинѣ кратера ставятъ съѣстные припасы въ глиняныхъ горшкахъ, чтобы задобрить ее, или успокоить, въ случаѣ бури или землетрясенія [1]). Такимъ образомъ, анимизмъ создалъ теорію для вулкановъ, какъ и для водоворотовъ и скалъ. Въ западной Африкѣ, въ странѣ Веи, на рѣкѣ Мафѣ находится опасная скала, мимо которой никто не рѣшается плыть, не принеся какого-нибудь дара духу рѣки — табачнаго листа, горсти риса или чарки рома [2]). Одинъ изъ старинныхъ миссіонеровъ говоритъ о духѣ скалъ, весьма чтимомъ гуронами, и изъ его описанія видно, до какой степени живо и реально представленіе дикарей о подобныхъ существахъ. Въ трещинѣ какой-то священной горы живетъ, по ихъ повѣрьямъ, „оки", духъ, который покровительствуетъ путешественникамъ, вслѣдствіе чего индѣйцы кладутъ табачные листья въ одну изъ расщелинъ и молятся такъ: „Духъ, живущій въ этомъ мѣстѣ, взгляни на табакъ, который я приношу тебѣ, помоги намъ, спаси насъ отъ кораблекрушенія, защити отъ непріятелей и сдѣлай такъ, чтобы мы съ хорошими барышами вернулись здравы и невредимы въ наше селеніе". Патеръ Маркетъ разсказываетъ, какъ, во время плаванія по рѣкѣ въ малоизвѣстной въ то время части Сѣверной Америки, ему разсказывали про весьма опасное мѣсто, къ которому приближалась лодка; здѣсь жилъ демонъ, поджидавшій всѣхъ, осмѣлившихся плыть по его владѣніямъ, чтобы утопить и съѣсть ихъ. Этотъ страшный маниту оказался высокой скалой на поворотѣ рѣки, гдѣ теченіе было чрезвычайно быстро [3]). Такимъ образомъ, миссіонеръ нашелъ у дикихъ индѣйцевъ, въ видѣ живого вѣрованія, ту самую мысль, которая лежитъ въ основѣ классическаго разсказа о Сциллѣ и Харибдѣ.

Въ тѣ жизненные моменты цивилизованнаго человѣка, когда онъ покидаетъ сухую науку, чтобы вернуться къ дѣтскимъ мечтамъ, передъ нимъ вновь открывается старая, какъ міръ, книга одушевленной природы. Въ его памяти оживаютъ тогда давно знакомыя мысли о жизни рѣкъ, столь похожей на его собственную жизнь; онъ видитъ, какъ ручеекъ сбѣгаетъ внизъ по горѣ, подобно ребенку, который бѣжитъ, играя между цвѣтовъ; видитъ, какъ ручей, разросшись въ рѣку, прорывается черезъ горное ущелье, чтобы нести потомъ тяжелыя ноши, медленно

[1]) Oviedo, Nicaragua, въ Ternaux-Compans, part XIV, pp. 132, 160. Ср. Catlin, N. A. Ind., vol. II, p. 169.

[2]) Creswick, «Veys», Tr. Eth. Soc., vol. VI, p. 350. Du Chaillu, «Aschangoland», p. 106.

[3]) Brebeuf, «Rel. des Jés.» 1636, p. 108. Long's Exp., vol. I, p. 46. См. Loskiel, «Indians of N. A.», part I, p. 45.

двигаясь по равнинѣ. Во всемъ, что̀ дѣлаетъ вода, фантазія поэта можетъ усматривать дѣйствія живого лица. Вода посылаетъ рыбу рыбаку и даетъ богатую жатву земледѣльцу; она раздувается въ гнѣвѣ и опустошаетъ страну; она причиняетъ судороги и дрожь купающемуся и безпощадной рукой хватаетъ свою утопающую жертву:

„Tweed said to Till,
„What gars ye rin sae still?"
Till said to Tweed,
„Thougt ye rin wi' speed,
And I rin slaw,
Yet where ye drown ae man,
I drown twa." [1])

Все, что̀ этнографія открываетъ намъ относительно этого великаго элемента въ религіяхъ человѣческаго рода—поклоненія колодцамъ и озерамъ, ручьямъ и рѣкамъ, сводится къ слѣдующему: поэтическіе образы нашего времени были философскими истинами для первобытнаго человѣка; по мнѣнію послѣдняго, вода управлялась не законами силъ, но жизнью и волей; водяные духи первобытной миѳологіи были души, заставляющія воду течь быстро или медленно; они дружески или враждебно относились къ человѣку; наконецъ, человѣкъ видѣлъ въ существахъ, которыя имѣли столь широкую власть приносить ему довольство или несчастье, божества, вліяющія на его жизнь,—божества, которымъ нужно молиться, которыхъ нужно бояться и любить, восхвалять и задобривать жертвами.

Въ Австраліи особые водяные духи населяютъ пруды и водоемы. Въ туземной теоріи болѣзни и смерти ни одно лицо не играетъ такой важной роли, какъ водяной духъ; онъ наказываетъ всѣхъ купающихся въ запретныхъ мѣстахъ или въ запрещенные часы и посылаетъ женщинамъ жестокія муки и смерть. Только увидѣть его уже грозитъ смертью для всякаго, кромѣ туземныхъ знахарей; эти послѣдніе могутъ посѣщать духа въ его подводномъ жилищѣ и, вернувшись съ помутившимися глазами и въ мокрой одеждѣ, разсказывать чудѐса, видѣнныя ими [2]). Существа съ такими аттрибутами естественно должны входить въ ка-

[1]) Твидъ сказалъ Тиллю: «Отчего ты бѣжишь такъ тихо?» Тилль сказалъ Твиду: «Хотя ты бѣжишь скоро, а я бѣгу медленно, но пока ты утопишь одного человѣка, я утоплю двоихъ».

[2]) Подробности о вѣрованіи въ водяныхъ духовъ, заставляющихъ людей тонуть, см. выше, ч. I, стр. 98. Oldfield, въ Tr. Eth. Soc., vol. III, p. 328; Eyre, vol. II, p. 362; Grey, vol. II, p. 339; Bastian, «Vorstell. von Wasser und Feuer», въ Zeitschr. für Ethnologie, vol. I (общее собраніе подробностей, относящихся къ поклоненію водѣ).

тегорію духовныхъ существъ; но въ разсказахъ о буниипѣ, величиною съ теленка, живущемъ въ рѣкахъ и озерахъ и уносящемъ туземокъ въ свое подводное царство, проглядываетъ уже смѣшеніе понятій о духовномъ водяномъ демонѣ и вещественномъ водяномъ чудовищѣ, которое выражается въ европейской миѳологіи въ представленіяхъ о водяныхъ духахъ и морскихъ змѣяхъ [1]). Америка представляетъ примѣры другихъ основныхъ анимистическихъ представленій о водѣ. Вода имѣетъ особыхъ свойственныхъ ей духовъ, пишетъ Кранцъ о гренландцахъ; когда гренландцы приходятъ къ неизвѣстному имъ источнику, ангекокъ, или старшій между ними, долженъ первый выпить этой воды, чтобы очистить ее отъ злого духа [2]). „Кто заставляетъ течь эту рѣку?“ спрашиваетъ алгонкинскій охотникъ въ одной пѣснѣ, и отвѣчаетъ словами той же пѣсни: „Духъ; онъ велитъ течь этой рѣкѣ“. Въ каждой большой рѣкѣ, озерѣ или водопадѣ живутъ такіе духи, считающіеся могучими маниту. Карверъ говоритъ, что краснокожіе индѣйцы, достигая береговъ Верхняго озера, Миссисипи или другого большого водовмѣстилища, имѣютъ обыкновеніе приносить живущему тамъ духу какое-нибудь приношеніе. Онъ самъ видѣлъ, какъ этотъ обрядъ исполнялъ вождь изъ племени Виннебаго, отправлявшійся съ нимъ къ водопаду св. Антонія. Франклинъ видѣлъ, какъ то же самое дѣлалъ индѣецъ, жена котораго была больна по волѣ водяного духа; желая задобрить его, индѣецъ связалъ въ маленькій пучокъ ножикъ, горсть табаку и еще нѣсколько бездѣлокъ, и бросилъ все это въ волны [3]). Перуанцы, придя къ берегу рѣки, выпиваютъ глотокъ воды, зачерпнутой рукою, прося рѣчного бога послать имъ счастливый переходъ или удачный ловъ, и затѣмъ бросаютъ въ рѣку горсть маиса, какъ умилостивительную жертву. До сихъ поръ еще индѣйцы въ Кордильерахъ придерживаются обычая выпить глотокъ воды изъ рѣки, прежде чѣмъ переправиться черезъ нее пѣшкомъ или верхомъ [4]). Въ Африкѣ обряды поклоненія водѣ выражены весьма ясно. На востокѣ ея, у племени Ваника, каждый ключъ имѣетъ особаго духа, которому приносятся дары; на западѣ, въ мѣстности Акры, озера, пруды и рѣки служатъ предметами поклоненія, какъ мѣстныя божества; на югѣ, кафры чтутъ рѣки,

[1]) Ср. John Morgan, «Life of William Buckley»; Bonwick, «Tasman.», p. 203, и Taylor, «N. Zealand», p. 48, съ Forbes Leslie, Brand etc.

[2]) Cranz, «Grönland», p. 267.

[3]) Tanner, «Narr.», p. 341. Carver, «Travels», p. 383. Franklin, «Journey to Polar Sea», vol. II, p. 245. Lubbock, «Origin of Civilization», p. 213—20 (подробности о поклоненіи водѣ); см. Brinton, p. 124.

[4]) Rivero and Tschudi, «Peruvian Ant.», p. 161; Garcilaso de la Vega, «Comm. Real», I, 10. См. также J. G. Müller, «Amér. Urrelig.», pp. 258, 260, 282.

какъ живыя божества, или жилища ихъ. Такъ, напр., человѣкъ, переходя рѣку, проситъ сначала позволенія у ея духа, или же, послѣ перехода, бросаетъ камень въ волны. Береговые жители приносятъ своему рѣчному духу домашнихъ животныхъ во время засухи; или, когда болѣзнь, свирѣпствующая въ племени, указываетъ, что рѣка недовольна ими, они бросаютъ въ ея волны нѣсколько горстей пшена или внутренности убитаго быка [1]). Эти представленія столь же живы между сѣверными татарскими племенами. Остяки, напр., чтутъ рѣку Обь и, когда терпятъ недостатокъ въ рыбѣ, навязываютъ камень на шею оленя и кидаютъ его въ волны, въ видѣ жертвы. У бурятъ, исповѣдующихъ буддизмъ, прежнее вѣрованіе все еще сохраняется, какъ можно видѣть на живописномъ горномъ озерѣ Икеугунѣ, куда они приходятъ въ деревянный храмъ на берегу, принося съ собою молоко, масло и сало животныхъ, и жгутъ эти дары на алтаряхъ. И на сѣверѣ Европы почти каждая эстонская деревня имѣетъ свой священный, жертвенный источникъ. Эсты, по временамъ, могли даже видѣть неуклюжаго парня въ синихъ и желтыхъ чулкахъ, выходящаго изъ священнаго ручья Вёхганды, безъ сомнѣнія, того же духа ручья, которому въ прежнія времена они приносили въ жертву животныхъ и маленькихъ дѣтей. Въ новѣйшія времена, когда нѣмецкій землевладѣлецъ осмѣливался построить мельницу и обезчестить священныя воды, наступали дурныя времена, которыя шли годъ за годомъ до тѣхъ поръ, пока крестьяне не сожигали до тла проклятое зданіе [2]). Что касается до обожанія воды, распространеннаго между неарійскими туземцами британской Индіи, оно, повидимому, достигаетъ своего наибольшаго развитія между сѣверо-восточными племенами Бодо и Дгималь, у которыхъ мѣстныя рѣки считаются мѣстными божествами [3]), такъ что поклоненіе у нихъ распредѣляется по водораздѣламъ, и карта страны является въ то же время ихъ пантеономъ.

Арійскимъ націямъ также не чуждо подобное почитаніе. Для современнаго индуса, и теперь еще смотрящаго на рѣку, какъ на живое личное существо, которое можно боготворить и которымъ можно клясться,

[1]) Krapf, «E. Africa», p. 198. Steinhauser, l. c., p. 131. Villault въ Astley, vol. II, p. 668. Backhouse, «Afr.», p. 230; Callaway, «Zulu Tales», vol. I, p. 90; Bastian. l. c.

[2]) Castrén, «Vorlesungen über die Altaischen Völker», p. 114. «Finn. Myth.», p. 70; Atkinson «Siberia», p. 444. Boecler, «Ehsten Abergläub. Gebräuche» ed. Kreutzwald, p. 6.

[3]) Hodgson, «Abor. of India», p. 164. Hunter, «Rural Bengal», p. 184. См. также Lubbock, l. c.. Forbes Leslie, «Early races of Scotland», vol. I, p. 163, vol. II, p. 497.

Гангъ—не единственное водяное божество, но лишь первая и наиболѣе популярная изъ длиннаго ряда священныхъ рѣкъ [1]). Обращаясь къ классическому міру, мы находимъ, что повѣрья и обряды низшей варварской культуры еще удерживаютъ тамъ свое мѣсто, освященное почтенной древностью и прославляемое новою поэзіею и искусствомъ. На великое Олимпійское сборище въ чертогахъ тучегонителя Зевса пришли всѣ Рѣки, кромѣ Океана; туда же пришли нимфы, живущія въ красивыхъ рощахъ, близъ истоковъ рѣкъ и въ зеленыхъ лугахъ, и сѣли на блестящія сидѣнья:—

„Οὔτε τις οὖν Ποταμῶν ἀπέην, νόσφ' Ὠκεανοῖο,
Οὔτ' ἄρα Νυμφάων, ταί τ' ἄλσεα καλὰ νέμονται
Καὶ πηγὰς ποταμῶν, καὶ πίσεα ποιήεντα.
Ἐλθόντες δ' ἐς δῶμα Διὸς νεφεληγερέταο
Ξεστῇς αἰθούσῃσιν ἐφίζανον, ἃς Διῒ πατρὶ
Ἥφαιστος ποίησεν ἰδυίῃσι πραπίδεσσιν“.

Даже противъ Гефэста, бога огня, осмѣлился возстать богъ Рѣки, глубокоразливный Ксанфъ, называемый людьми Скамандромъ. Онъ ринулся впередъ, чтобъ побороть Ахиллеса и похоронить его подъ иломъ и пескомъ, и хотя Гефэстъ побѣдилъ его своимъ пламенемъ, и заставилъ его, съ рыбами, мечущимися взадъ и впередъ въ его кипящихъ волнахъ, и ивами, обожженными на его берегахъ, не стремиться впередъ, а стоять на мѣстѣ,—однако, по слову бѣлокурой Геры, что не годится изъ-за смертнаго обращаться такъ жестоко съ безсмертнымъ богомъ, Гефэстъ гаситъ свой страшный огонь, и возвратившійся въ свое ложе потокъ опять продолжаетъ течь въ своихъ берегахъ:—

„Ἥφαιστε, σχέο, τέκνον ἀγακλέες· οὐ γὰρ ἔοικεν
Ἀθάνατον θεὸν ὧδε βροτῶν ἕνεκα στυφελίζειν.
Ὣς ἔφαθ'· Ἥφαιστος δὲ κατέσβεσε θεσπιδαὲς πῦρ·
Ἄψορρον δ' ἄρα κῦμα κατέσσυτο καλὰ ῥέεθρα“.

Существамъ этимъ, которыхъ представляли себѣ подъ видомъ личныхъ божествъ, воздавалось полное обожаніе. Одиссей призываетъ рѣку Скерію; Скамандръ имѣетъ своего жреца, и Сперхей свою рощу; жертвы приносились сопернику Иракла, рѣчному богу Ахелою, старшему изъ трехъ тысячъ дѣтей-рѣкъ старика Океана [2]). Въ теченіе всего періода классической древности, рѣчные боги и водяныя нимфы продолжаютъ занимать то же положеніе, пока, наконецъ, съ развитіемъ христіанства, ихъ не начали ставить на одну ступень съ идеальными су-

1) Ward, «Hindoos», vol. II, p. 206 etc.
2) Homer. Il. XX, XXI. См. Gladstone, «Juventus Mundi», pp. 190, 345 etc.

ществами, представляющими ихъ въ миѳологіи сѣверныхъ народовъ, добрыми духами, которымъ предлагались приношенія у ручьевъ и озеръ, и вѣроломными русалками, заманивающими людей въ волны. Въ переходныя времена, новые христіанскіе правители иногда протестовали противъ стараго культа, издавая законы, запрещавшіе обожаніе источниковъ и жертвоприношеніе имъ. Такъ, герцогъ Бретиславъ запретилъ, въ то время еще полуязыческимъ, крестьянамъ Богеміи дѣлать возліянія и приносить жертвы у источниковъ [1]); а англійскій король Эгбертъ запрещалъ въ своихъ Poenitentiale подобные же обряды: „если люди даютъ обѣты или приносятъ даянія ключамъ“, „если кто-либо совершаетъ свои бдѣнія у колодца“ [2]). Однако, издавна укоренившееся почитаніе было слишкомъ сильно, чтобы уступить передъ этими мѣрами, и, подъ прикрытіемъ христіанства, иногда же съ подставленіемъ имени какого-нибудь святого, поклоненіе водѣ удержалось до нашихъ дней. Жители Богеміи идутъ молиться на берегъ рѣки къ мѣсту, гдѣ былъ утопленникъ, и бросаютъ въ воду приношеніе, состоящее изъ свѣжаго хлѣба и пары восковыхъ свѣчей. Въ канунъ Рождества они кладутъ на тарелку по ложкѣ каждаго блюда и послѣ ужина бросаютъ все это въ колодезь, приговаривая, приблизительно, слѣдующее:

„Хозяинъ посылаетъ тебѣ поклонъ,
И проситъ тебя, черезъ мое посредство,
Ключъ, раздѣли съ нами нашъ праздникъ Рождества,
И дай намъ вдоволь воды;
А когда земля сожжена засухою
Прогони ее твоею водяною силою“ [3]).

Проявленіе въ нѣкоторыхъ славянскихъ странахъ опасенія,—которое было замѣчено и у эскимосовъ,—проглотить вмѣстѣ съ водою вреднаго духа, ясно показываетъ, что неизмѣнныя переживанія дикаго образа мыслей сохранились еще въ умахъ современныхъ простолюдиновъ. Болгаринъ считаетъ грѣхомъ не выплеснуть изъ всякаго ведра воды, принесеннаго изъ колодца, нѣсколько капель на землю, потому что какой-нибудь стихійный духъ можетъ плавать на поверхности воды, и,

1) Cosmas, book III, p. 197, «superstitiosas institutiones, quas villani adhuc semipagani in Pentecosten tertia sive quarta feria observabant offerentes libamina super fontes mactabant victimas et dæmonibus immolabant».
2) Pœnitentiale Ecgberti, II, 22, «gif hwilc man his ælmessan gehâte oththe bringe to hwilcon wylle»; IV, 19, «gif hwâ his wæccan æt ænigum wylle hæbbe». Grimm, «D. M.», p. 549 etc. См. Hyltén-Cavallius, «Wärend och Wirdarne», part I, pp. 131, 171 (Швеція).
3) Grohmann, «Aberglauben aus Böhmen und Mähren», p. 43, etc. Hanusch, «Slaw. Myth.», p. 291, etc. Ralston, «Songs of Russian People», p. 139, etc.

если его не выбросить, онъ можетъ поселиться въ домѣ, или войти въ тѣло того, кто выпьетъ воды изъ этого сосуда [1]). Кромѣ того, обряды поклоненія водѣ могутъ быть указаны и въ другихъ странахъ Европы. Древнія приношенія озерамъ, повидимому, еще не забыты на югѣ Франціи, въ Лозерѣ; бретонцы почитаютъ, какъ и въ древнія времена, свои священные ключи, а въ Шотландіи и Ирландіи можно указать въ одномъ церковномъ приходѣ за другимъ мѣста и даже настоящія переживанія обрядовъ поклоненія священнымъ колодцамъ. Можетъ быть, жители Уэльса и не приносятъ больше въ жертву пѣтуховъ и куръ св. Теклѣ, у ея священнаго колодца и церкви въ Ландеглѣ, но жители Корнуэльса и до сихъ поръ бросаютъ въ старые священные колодцы приношенія въ видѣ булавокъ, гвоздей и лоскутковъ, ожидая отъ ихъ водъ исцѣленія болѣзней и выводя изъ поднимающихся надъ водой пузырьковъ предзнаменованія относительно здоровья и браковъ [2]).

Духи деревьевъ и дубравъ не менѣе заслуживаютъ нашего вниманія, представляя собою разъясненіе первобытной анимистической теоріи природы. Это видно особенно ясно на той стадіи человѣческой мысли, когда на индивидуальное дерево смотрятъ, какъ на сознательное личное существо, и, въ качествѣ послѣдняго, воздаютъ ему поклоненіе и дары. Часто бываетъ весьма трудно опредѣлить—считается ли такое дерево имѣющимъ, подобно человѣку, свою, неразрывно связанную съ нимъ, жизнь и душу, или только обитаемымъ, на подобіе фетиша, постороннимъ духомъ, для котораго дерево служитъ не болѣе, какъ тѣломъ. Стихи Шелли прекрасно выражаютъ эту неопредѣленность представленія, свойственную варварской мысли:

„Whether the sensitive plant, or that
Which within its boughs like a spirit sat
Ere its outward form had known decay
Now felt this change, I cannot say“ [3]).

Но эта неопредѣленность есть новое подтвержденіе того же такъ утвердительно выставляемаго мною начала, что понятія о присущей душѣ и о вселившемся духѣ представляютъ только видоизмѣненія все

[1]) St. Clair and Brophy, «Bulgaria», p. 46. Подобныя же идеи у Grohmann, p. 44; Eisenmenger, «Entd. Judenthum», part I, p. 426.

[2]) Maury, «Magie», etc., p. 158. Brand, «Pop. Ant.», vol. II, p. 366, etc. Hunt, «Pop. Rom. 2-nd Series», p. 40, etc. Forbes Leslie, «Early Races of Scotland», vol. I, p. 156, etc.

[3]) «Само ли чувствительное растеніе или то,
Что внутри его вѣтвей находилось, подобно духу,
Прежде, чѣмъ его внѣшняя форма познала смерть,
Почувствовало теперь перемѣну—я не могу сказать».

той же основной анимистической идеи. Минтиры Малайскаго полуострова вѣрятъ въ „ганту кайу“, т.-е. „древесныхъ духовъ“, или „древесныхъ демоновъ“, которые посѣщаютъ различныя породы деревьевъ и поражаютъ людей болѣзнями; нѣкоторыя деревья отличаются особою злостностью своихъ демоновъ [1]). По понятію даяковъ, на Борнео, не слѣдуетъ срубать деревьевъ, обитаемыхъ духами; если миссіонеръ срубитъ такое дерево, то первый смертный случай, происшедшій послѣ того, будетъ, конечно, приписанъ этому преступленію [2]). Въ вѣрованіяхъ нѣкоторыхъ малайскихъ племенъ, на Суматрѣ, ясно выражается, что иныя старыя деревья суть жилища, или, скорѣе, вещественная оболочка лѣсныхъ духовъ [3]). На островахъ Тонга туземцы кладутъ приношенія у подножія нѣкоторыхъ деревьевъ, полагая, что въ нихъ живутъ духи [4]). Точно также въ Америкѣ знахари племени Оджибва слышатъ жалобы дерева, если его срубаютъ безъ надобности [5]). Весьма любопытныя и интересныя свѣдѣнія по этому предмету приведены въ отчетѣ монаха Романа Пане о религіи жителей Антильскихъ острововъ, составленномъ по приказанію Колумба. Они думаютъ, объясняетъ онъ, что нѣкоторыя деревья требуютъ къ себѣ колдуновъ, которымъ они приказываютъ превратить ихъ стволъ въ идоловъ; затѣмъ эти „цеми“ водворялись въ хижинахъ, обращенныхъ въ храмы, принимали молитвы и вдохновляли своихъ жрецовъ прорицаніями [6]). Мы находимъ столь же отчетливые примѣры въ Африкѣ. Негръ-дровосѣкъ, срубая нѣкоторыя деревья, боится гнѣва живущаго въ нихъ демона; однако, онъ выходитъ изъ этого затрудненія, принося жертву своему собственному доброму генію. Или, когда, послѣ первыхъ ударовъ топора, нанесенныхъ большому азориновому дереву, обитающій въ немъ духъ выходитъ, чтобъ преслѣдовать его, негръ весьма хитро льетъ нѣсколько капель пальмоваго масла на землю и убѣгаетъ въ то время, какъ духъ занятъ слизываньемъ масла [7]). Негръ воздавалъ однажды поклоненіе дереву, дѣлая ему приношеніе изъ съѣстныхъ припасовъ; когда ему замѣтили, что вѣдь дерево не можетъ ѣсть, онъ отвѣтилъ: „О, дерево—не фетишъ; фетишъ—духъ и невидимъ, но онъ сошелъ въ это дерево. Конечно, онъ не можетъ поѣдать нашу грубую пищу, но онъ наслаждается ея духовною частью,

[1]) «Journ. Ind. Archip.», vol. I, p. 307.

[2]) Beeker, «Dyaks» въ Journ. Ind. Archip., vol. III, p. 111.

[3]) Marsden, «Sumatra», p. 301.

[4]) S. S. Farmer, «Tonga», p. 127.

[5]) Bastian, «Der Baum in vergleichender Ethnologie», въ Lazarus und Steinthal's «Zeitscrift für Völkerpsychologie», etc., vol. V. 1868.

[6]) Chr. Colombo, ch. XIX, и у Pinkerton, vol. XII, p. 87.

[7]) Burton, «W. and W. fr. W. Afr.», pp. 205, 243.

оставляя тѣлесную, которая видима намъ" [1]). Обожаніе деревьевъ чрезвычайно распространено въ Африкѣ, и весьма возможно, что по большей части въ немъ преобладаетъ такой же чисто анимистическій характеръ. Такъ, напр., въ Уайдахѣ, какъ говоритъ Босманъ, „деревья принадлежатъ только къ божествамъ второго разряда этой страны; имъ молятся и приносятъ дары лишь въ случаѣ болѣзней, въ особенности лихорадокъ, съ цѣлью возвратить здоровье больному" [2]); въ Абиссиніи галласы совершаютъ странствованія со всѣхъ концовъ страны къ священному дереву Воданабе, на берегахъ рѣки Гавашъ, поклоняются ему и просятъ его надѣлить ихъ богатствомъ, здоровьемъ, долговѣчностью и всѣми благами [3]).

Отношеніе древеснаго культа южной Азіи къ буддизму представляетъ особый интересъ. Даже и до настоящаго времени существуютъ области чисто буддистскія, или находящіяся подъ сильнымъ буддистскимъ вліяніемъ, въ которыхъ поклоненіе деревьямъ обнаруживается съ совершенною опредѣленностью въ теоріи и на практикѣ. Здѣсь, въ легендахъ, дріада можетъ сдѣлаться женою человѣческаго героя, а древеснымъ божествамъ приписывается на самомъ дѣлѣ столько человѣчности, что они считаются способными забавляться куколками, которыхъ вѣшаютъ для нихъ на вѣтви. Бирманскіе талэны прежде, чѣмъ срубить дерево, обращаются съ молитвою къ его „калуку" (или кела, „kelach"), т.-е. душѣ или духу, живущему въ немъ. Сіамцы приносятъ пироги и рисъ такьеновому дереву, прежде чѣмъ срубятъ его, думая, что обитающія въ немъ нимфы или матери деревьевъ превращаются въ добрыхъ геніевъ лодокъ, построенныхъ изъ этого дерева; они продолжаютъ обожать ихъ и приносить имъ дары и въ этомъ новомъ состояніи [4]). Очевидно, этимъ народамъ почти нечего заимствовать отъ низшаго анимизма другихъ, даже дикихъ племенъ. Теперь является вопросъ—не принадлежало ли это поклоненіе деревьямъ къ мѣстнымъ религіямъ, среди которыхъ утвердился буддизмъ? Есть много вѣроятностей, что это дѣйствительно такъ было. Философскій буддизмъ, извѣстный намъ изъ его богословскихъ книгъ, не считая деревья въ числѣ чувствующихъ существъ, одаренныхъ разумомъ, доходитъ, однако,

[1]) Waitz, vol. II, p. 188.

[2]) Bosman, letter 19, и у Pinkerton, vol. XVI, p. 500.

[3]) Krapf. «E. Afr.», p. 77; Prichard, «N. H. of Man», p. 290. Waitz, vol. II, p. 518. См. также Merolla, «Congo», у Pinkerton, vol. XVI, p. 236.

[4]) Bastian, «Oestl. Asien», vol. II, 457, 461; vol. III, pp. 187, 251, 289, 497. Относительно подробностей древообожанія въ другихъ мѣстностяхъ Азіи см. Ainsworth, «Yezidis» въ «Tr. Eth. Soc.», vol. I, p. 23, Jno. Wilson, «Parsi Religion», p. 262.

до признанія существованія „дивовъ", или древесныхъ геніевъ. Такъ, разсказывается, что Будда передавалъ повѣствованіе о деревѣ, закричавшемъ брахманскому плотнику, собиравшемуся срубить его: „Я имѣю сказать слово, послушай мое слово"; затѣмъ учитель начинаетъ объяснять, что это говорило не само дерево, но дивъ, обитавшій въ немъ. Самъ Будда во время своихъ метаморфозъ былъ сорокъ три раза древеснымъ геніемъ. Легенда говоритъ, что, во время одного изъ подобныхъ существованій, какой-то брахманъ обыкновенно обращался съ молитвою къ дереву, въ которомъ жилъ Будда; но, послѣ своего превращенія, учитель упрекнулъ древопоклонника за молитвы къ бездушному существу, которое ничего не знаетъ и не слышитъ [1]). Что касается знаменитаго дерева Бо, его удивительная слава не ограничивается лишь древними буддистскими лѣтописями, такъ какъ понынѣ живущій потомокъ его, выросшій изъ вѣтви первоначальнаго дерева, посланной королемъ Асокой изъ Индіи въ Цейлонъ въ III вѣкѣ до Р. Х., и теперь еще почитается странниками, собирающимися цѣлыми тысячами, чтобы чествовать его и обращаться къ нему съ молитвами. Кромѣ этихъ указаній и остатковъ древняго культа, новѣйшія изслѣдованія Фергюссона, изложенныя въ его сочиненіи „Tree and Serpent Worship" (Обожаніе деревьевъ и змѣй), освѣтили древнее состояніе этого вопроса, о которомъ ортодоксальная буддистская литература даетъ лишь весьма незначительное понятіе. Изъ изваяній на вершинѣ Санчи въ Средней Индіи видно, что въ буддизмѣ, приблизительно, около I-го вѣка по Р. Х., священныя деревья играли немаловажную роль, какъ предметы установленнаго культа. Въ особенности замѣчательно, что представители туземной расы и религіи въ Индіи, нагасы, изображаются съ покровительственными змѣями, выходящими изъ спины, между плечами, и загибающимися надъ ихъ головами, а другія племена, нарисованныя прямо въ формѣ человѣкоподобныхъ обезьянъ, представлены среди несомнѣнной буддистской обстановки, поклоняющимися священнымъ деревьямъ [2]). Обожаніе деревьевъ, ясно обнаруживающееся еще и теперь среди туземныхъ племенъ Индіи, очевидно, не было уничтожено съ принятіемъ буддизма. Новая философская религія, повидимому, слилась, какъ это дѣлаютъ всегда новыя религіи, съ древнѣйшими мѣстными обычаями и обрядами. И, судя по привычкамъ буддистскихъ теологовъ и гагіологовъ, весьма вѣроятно, что, когда поклоненіе деревьямъ было уничтожено, они намѣренно скрыли фактъ, гово-

[1]) Hardy, «Manual of Buddism», pp. 100, 443.

[2]) Fergusson, «Tree and Serpent Worship», pl. XXIV, XXVI, etc.

рящій о его прежнемъ распространеніи, и даже воспользовались этимъ воспоминаніемъ для насмѣшекъ надъ враждебными имъ брахманами.

Въ миѳологіи Греціи и Рима мы встрѣчаемъ представленія, напоминающія понятія низшихъ расъ по своему характеру и даже соперничествующія съ ними по своей живости. Классическая идея о деревьяхъ, въ которыхъ обитаетъ божество, изрекающее прорицанія, напоминаетъ подобныя же идеи другихъ народовъ. Такъ, напр., священная пальма Негры въ Іеменѣ, демона которой ублажали молитвами и жертвоприношеніями, съ тѣмъ, чтобы онъ давалъ прорицанія [1]), или высокіе дубы, обитаемые богами, отъ которыхъ древнія славянскія племена получали отвѣты [2]) на заданные вопросы, представляютъ большое сходство съ пророческимъ дубомъ Додоны, въ которомъ жило божество ναῖεν δ' ἐνὶ πυθμένι φηγοῦ [3]). Гомеровскій гимнъ Афродитѣ говоритъ о древесныхъ нимфахъ, долговѣчныхъ, но не безсмертныхъ,— онѣ ростутъ вмѣстѣ съ высокими соснами и густолиственными дубами на горахъ; но, когда смерть приходитъ наконецъ, чудныя деревья лишаются сока, кора ихъ отпадаетъ, вѣтви ломаются, тогда и духи ихъ удаляются отъ солнечнаго свѣта.

„Νύμφαι μιν θρέψουσιν ὀρεσκῷοι βαθύκολποι,
αἳ τόδε ναιετάουσιν ὄρος μέγα τε ζάθεόν τε·
αἵ ῥ' οὔτε θνητοῖς οὔτ' ἀθανάτοισιν ἕπονται·
δηρὸν μὲν ζώουσι καὶ ἄμβροτον εἶδαρ ἔδουσι,
καί τε μετ' ἀθανάτοισι καλὸν χορὸν ἐρρώσαντο.
τῇσι δὲ Σειληνοί τε καὶ εὔσκοπος Ἀργειφόντης
μίσγοντ' ἐν φιλότητι μυχῷ σπείων ἐροέντων.
τῇσι δ' ἅμ' ἢ ἐλάται ἠὲ δρύες ὑψικάρηνοι
γεινομένῃσιν ἔφυσαν ἐπὶ χθονὶ βωτιανείρῃ,
καλαί, τηλεθάουσαι, ἐν οὔρεσιν ὑψηλοῖσιν·
. . . .
ἀλλ' ὅτε κεν δὴ μοῖρα παρεστήκῃ θανάτοιο,
ἀζάνεται μὲν πρῶτον ἐπὶ χθονὶ δένδρεα καλά,
φλοιὸς δ' ἀμφιπεριφθινύθει, πίπτουσι δ' ἄπ' ὄζοι,
τῶν δὲ θ' ὁμοῦ ψυχὴ λείπει φάος ἠελίοιο“ [4]).

Жизнь гамадріады связана съ ея деревомъ; ей больно, когда дерево поранено, она вскрикиваетъ отъ грозящаго дереву топора, она умираетъ вмѣстѣ съ срубленнымъ стволомъ: —

[1]) Tabary y Bastian, l. c., p. 295.
[2]) Hartknoch, «Alt. und Neues Preussen», p. I, ch. V.
[3]) См. Pauly, «Real-Encyclopedie»; Homer, Odyss. XIV. 327; XIX, 296.
[4]) Hymn. Homer. Aphrod. 257.

„Non sine hamadryadis fato caditi arborea trabs“ [1]).

Насколько въ классическомъ представленіи древесная нимфа была человѣкоподобнымъ существомъ, видно изъ легендъ, въ родѣ сказки о Парэбіѣ, отецъ котораго, не внемля мольбамъ гамадріады, срубилъ ея старый стволъ, за что и терпѣлъ на себѣ и на своемъ потомствѣ злобную месть нимфы [2]). Ученый этнографъ найдетъ для себя много любопытнаго въ миѳахъ о превращеніяхъ, подобныхъ Овидіевымъ, сохранившихъ слѣды философіи архаическаго типа,—такъ Дафна превращена въ лавръ, который чествуется Аполлономъ въ память ея; скорбящія сестры Фаэтона превращены въ деревья, изъ которыхъ все еще течетъ кровь и слышатся мольбы о пощадѣ, когда срываютъ ихъ побѣги [3]). Даже средневѣковая поэзія пользовалась этими образами; такъ, напр., въ адскомъ непроходимомъ лѣсѣ, темнолиственныя, узловатыя деревья его обнаружили свою человѣчность флорентинскому поэту, когда онъ сорвалъ съ нихъ вѣтку.

„Allor porsi la mano un poco avante,
E colsi un ramoscel da un gran pruno;
E'l tronco suo gridò: Perchè mi schiante?“ [4]).

Точно также миртовое дерево, къ которому Руджіеро привязалъ своего гиппокрифа, терзавшаго бѣдный стволъ, возроптало наконецъ и, открывши уста, сказало жалобнымъ голосомъ, что оно — Астольфъ, заколдованный злой Альсиной, подобно другимъ ея любовникамъ,

„D'entrar o in fera o in fonte o in legno o in sasso“ [5]).

Если подобные образы въ настоящее время кажутся намъ искусственными и перестаютъ нравиться, намъ нечего стѣсняться прямо выражать свое мнѣніе. Они не принадлежатъ ни Данту, ни Аріосту, это— новѣйшія поддѣлки подъ образцы классическихъ антиковъ. Даже за то, что и классическіе оригиналы перестали привлекать насъ, мы не должны еще упрекать себя въ притупленіи поэтическаго вкуса. Мы утратили нѣчто, и эта утрата мѣшаетъ намъ теперь цѣнить многія изъ старыхъ поэтическихъ темъ. Это не всегда значитъ, что чувство прекраснаго выродилось въ насъ: отъ насъ отдалилась только старая ани-

[1]) Ausonii Edyll. De Histor. 7.
[2]) Apoll. Rhod. Argonautica, II, 476. См. Welcker, «Griech. Götterl.», vol. III, p. 57.
[3]) Ovid. Metam. I, 452; II, 345; XI, 67.
[4]) «Тогда я протянулъ руку немного впередъ и сорвалъ вѣтку съ большой сливы, а стволъ его крикнулъ мнѣ: зачѣмъ меня рвешь?» Dante, «Divina Comedia», Inferno, canto XIII.
[5]) (Принужденнымъ) войти въ металлъ, въ источникъ, въ дерево или камень. Ariosto, «Orlando Furioso», canto VI.

мистическая философія природы, а безъ нея многіе изъ этихъ фантастическихъ образовъ потеряли свой смыслъ, а вмѣстѣ съ смысломъ, и свою прелесть. Впрочемъ, намъ и теперь еще легко найти людей, для которыхъ деревья до настоящаго времени служатъ обиталищами и воплощеніями духовъ, какъ и для нашихъ отдаленныхъ предковъ. Народныя сказки во многихъ мѣстахъ Европы все еще разсказываютъ про ивы, изъ которыхъ идетъ кровь, и которыя плачутъ и говорятъ, когда ихъ рубятъ; про прекрасную дѣвушку, которая живетъ въ стволѣ сосны; про старое дерево въ Ругаардскомъ лѣсу, которое нельзя рубить, потому что въ немъ живетъ эльфъ; про старое дерево на Гейнценбергѣ около Целля, изъ котораго послышался жалобный звукъ, когда дровосѣкъ срубилъ его, потому что въ немъ находилась Владычица, часовня въ честь которой выстроена теперь на этомъ мѣстѣ [1]). Еще и теперь дѣвушки въ Франконіи ходятъ въ день св. Ѳомы къ одному дереву, торжественно ударяютъ по немъ три раза и ждутъ, пока духъ, живущій въ деревѣ, не отвѣтитъ имъ изнутри чрезъ постукиванья—какіе мужья достанутся имъ [2]).

Въ замѣчательномъ памятникѣ миѳической космогоніи, сохраненномъ Евсевіемъ, который приписывалъ его финикіянину Санхоніатову, мы находимъ слѣдующее мѣсто: „Но эти первые люди признавали священными произрастенія земли, и считали ихъ богами, и поклонялись предметамъ, на которыхъ они сами жили, и ихъ потомство, и всѣ предки до нихъ, и (имъ) они приносили возліянія и жертвы“ [3]). Примѣры, подобные приведеннымъ нами, доказываютъ, что такого рода прямое и абсолютное обожаніе деревьевъ залегало весьма глубоко и обширно въ древнѣйшей исторіи религій. Однако, весь древесный культъ всего міра не слѣдуетъ еще относить безразлично къ одной этой категоріи. Только на основаніи такихъ же ясныхъ доказательствъ, какія выставлены нами, можно допустить, что въ священномъ деревѣ духъ обитаетъ или соединенъ съ нимъ. Но, внѣ этихъ узкихъ предѣловъ, остается еще широкое поприще для анимистическихъ представленій, связанныхъ съ поклоненіемъ деревьямъ и лѣсамъ. Дерево можетъ быть мѣстомъ отдыха или убѣжища духа, или мѣстомъ, которое оно особенно часто посѣщаетъ. Къ этой категоріи могутъ быть отнесены деревья, увѣшанныя вещами, въ которыхъ заключены духи болѣзней. По отношенію къ религіознымъ цѣлямъ, не существуетъ никакой дѣйствительной разницы между священнымъ деревомъ и священной рощей. Дерево можетъ служить чѣмъ-то въ родѣ подмостковъ или алтаря, удобнаго и приличнаго для выставленія приношеній какому-нибудь духовному существу. Послѣднимъ можетъ быть древесный духъ или какое-нибудь мѣстное божество, живущее тамъ и владѣющее, подобно человѣку, своимъ жилищемъ и клочкомъ земли вокругъ него. Сѣнь какого-нибудь уединеннаго дерева или торжественная тишина лѣсной дубравы представляютъ мѣста, какъ будто отведенныя самой природой для религіознаго поклоненія; для нѣкоторыхъ племенъ они служатъ единственными храмами, и, вѣроятно, для многихъ были первыми святилищами. Наконецъ, дерево можетъ быть лишь священнымъ предметомъ, покровительствуемымъ какимъ либо божествомъ, или связаннымъ съ нимъ, или же символическимъ изображеніемъ его; божество это бываетъ часто однимъ изъ тѣхъ, о которыхъ мы будемъ говорить сейчасъ, т.-е. божествомъ, правящимъ цѣлымъ разрядомъ деревьевъ или вещей. Какимъ образомъ всѣ эти представленія, начиная отъ прямого воплощенія, или временнаго пребыванія демона или божества, и кончая простою идеальною ассоціаціею, могутъ сливаться вмѣстѣ, до какой степени часто бываетъ трудно различить ихъ, и какъ, между тѣмъ, несмотря на это смѣшеніе, они согласуются съ анимистической теологіею, въ которой заключаются ихъ существенныя начала, все это можно всего лучше пояснить нѣсколькими примѣрами [1]). Взглянемъ на группы злобныхъ лѣсныхъ духовъ, которые столь очевидно служатъ для объясненія тѣхъ таинственныхъ вліяній, которымъ часто подвергается странникъ въ лѣсу. Въ Австраліи, въ мѣстахъ, покрытыхъ кустарниками, демоны свистятъ въ вѣтвяхъ и, наклонившись, съ широко разставленными руками, пробираются между стволами, чтобы схватить путника; хромой демонъ въ бразильскихъ лѣсахъ заставляетъ охотниковъ сбиваться съ дороги. Каренъ, продираясь сквозь дышащія лихорадками болотистыя заросли, страшится засады злобнаго „фи“ (phi) и спѣшитъ принести дары подъ дерево, гдѣ онъ отдыхалъ въ послѣдній разъ и съ вѣтвей котораго демонъ лихорадки сошелъ на него. Негры Сенегамбіи всячески стараются умилостивить длинноволосыхъ древесныхъ демоновъ, насылающихъ болѣзни. Страшный крикъ лѣсного демона слышится въ лѣсахъ Финляндіи; ужасные и печальные образы, бродящіе по ночамъ въ лѣсахъ Англіи, хорошо извѣстны тамъ крестьянину и поэту [2]). Сѣверо американскіе индѣйцы, живущіе на дальнемъ

¹) Grimm, «D. M.», p. 615, etc., Bastian, «Der Baum», l. c., p. 297; Hanusch, «Slaw. Mith.», p. 313.
²) Wuttke, «Volksaberglaube», p. 57, см. 183.
³) Euseb. «Praep. Evang.», I, 10.

¹) Дальнѣйшія подробности о поклоненіи деревьямъ см. Bastian, «Der Baum»; Lubbock, «Origin of Civilization», p. 206, etc.; Fergusson, «Tree & Serpent Worship», etc.
²) Bastian, «Der Baum», l. c., etc.

западѣ, входя въ ущелья Черныхъ Горъ Небраски, часто вѣшаютъ приношенія на деревья или кладутъ ихъ на скалы, съ цѣлью умилостивить духовъ, чтобъ они послали хорошую погоду и удачную охоту [1]). Дарвинъ описываетъ, какъ въ Южной Америкѣ индѣйцы громкими криками выражали свое почитаніе священному дереву, стоящему уединенно въ высокой мѣстности пампасовъ и видимому издалека. На этомъ деревѣ было привѣшено на ниткахъ безчисленное количество приношеній, какъ-то: сигары, хлѣбъ, мясо, куски тканей и т. д., до простой нитки, выдернутой изъ своего пончо бѣднымъ путникомъ, который не могъ принести ничего лучшаго. Мужчины дѣлали возліянія изъ спиртныхъ напитковъ и маté въ извѣстное углубленіе и курили вверхъ, чтобы ублажить Валлиху̀, а вокругъ валялись побѣлѣвшія кости лошадей, принесенныхъ здѣсь въ жертву. Всѣ индѣйцы приносили сюда свои дары, чтобы лошади ихъ не уставали и чтобы сами они были счастливы. Дарвинъ весьма основательно заключаетъ, что они совершали свое служеніе богу Валлиху̀, а священное дерево играетъ здѣсь только роль алтаря; но онъ прибавляетъ далѣе, что гаучосы полагаютъ, будто индѣйцы считаютъ самое дерево богомъ, — удачный примѣръ недоразумѣнія, возможнаго въ подобныхъ случаяхъ [2]). Новозеландецъ вѣшаетъ приношеніе, состоящее изъ пищи или клочка волосъ, на вѣтви, выходя изъ лодки на берегъ, или бросаетъ близъ замѣчательныхъ чѣмъ-либо скалъ или деревьевъ пучокъ травы, какъ даръ живущему тамъ духу [3]). Даяки привѣшиваютъ клочки одежды къ деревьямъ на перекресткахъ, опасаясь за свое здоровье въ случаѣ, если это будетъ упущено [4]); жители Макассара, останавливаясь въ лѣсу, чтобы поѣсть, кладутъ кусочекъ риса или рыбы на листъ и оставляютъ его на пнѣ или камнѣ [5]). Божества африканскихъ племенъ живутъ иногда въ деревьяхъ, замѣчательныхъ по размѣрамъ и старости, или обитаютъ въ священныхъ рощахъ, куда имѣютъ право входить только жрецы [6]). Въ Конго народъ относится къ деревьямъ, какъ къ идоламъ, и часто кладетъ у подножія ихъ тыквы съ пальмовымъ виномъ, на случай, если имъ захочется пить [7]). Въ западной Африкѣ, у негрскихъ племенъ, далѣе къ сѣверу, деревья, увѣшанныя лоскутьями руками прохожихъ, и большіе баобабы, истыканные вѣшалками для приношеній и служащіе алтарями,

[1]) Irving, «Astoria», vol. II, ch. VIII.
[2]) Darwin, «Journal», p. 68.
[3]) Polack, «New Zeal.», vol. II, p. 6; Taylor, p. 171, см. 99.
[4]) St. John, «Far East.», vol. I, p. 89.
[5]) Wallace, «Eastern Archipelago», vol. I, p. 338.
[6]) Prichard, «Nat. Hist. of Man.», p. 531.
[7]) Merolla y Pinkerton, vol. XVI, p. 236.

передъ которыми приносятъ въ жертву овецъ [1]), указываютъ, очевидно, на обряды жертвоприношеній дереву, хотя здѣсь и нельзя точно опредѣлить отношеніе между божествомъ и деревомъ.

Лѣсная теологія, особенно умѣстная для охотничьяго племени, еще и до сихъ поръ распространена между туранскими племенами Сибири, какъ въ прежнее время по всей Лапландіи. Всѣ эти племена хорошо знакомы съ лѣсными духами. Якуты вѣшаютъ на особенно красивыя деревья приношенія изъ мѣдныхъ или желѣзныхъ побрякушекъ; они выбираютъ зеленую лужайку подъ тѣнью деревьевъ для своихъ весеннихъ жертвоприношеній, состоящихъ изъ лошадей и быковъ, головы которыхъ привѣшиваются къ вѣтвямъ; они поютъ импровизированныя пѣсни Лѣсному Духу и вѣшаютъ для него на вѣтви деревьевъ по краямъ дороги приношенія изъ лошадинаго волоса, какъ эмблему самаго дорогого для нихъ имущества. Группа лиственницъ въ сибирской степи, роща на опушкѣ лѣса — вотъ святилища туранскихъ племенъ. Ярко разряженные идолы въ теплыхъ мѣховыхъ малицахъ, посаженные подъ деревья и увѣшенные клочками сукна и металлическими бляхами, безконечное количество оленьихъ шкуръ и мѣховъ, развѣшенныхъ кругомъ по деревьямъ, котелки, ложки, рожки для табаку и всякаго рода домашній хламъ, разсыпанный по землѣ, въ видѣ приношенія богамъ — вотъ картина сибирской священной рощи въ томъ періодѣ, когда иностранная цивилизація своимъ соприкосновеніемъ уже нѣсколько прикрасила грубый древній церемоніалъ, который со временемъ ей предстоитъ уничтожить [2]). Весьма любопытно, что народъ, этнологически связанный съ этими племенами, хотя и достигшій болѣе высокаго развитія, имѣетъ право сказать, что у него сохранились наиболѣе замѣчательные остатки древеснаго культа сѣверной Европы. Въ мѣстахъ, населенныхъ эстами, путешественникъ еще въ нашемъ столѣтіи могъ часто встрѣтить священное дерево, обыкновенно старую липу, дубъ или ясень, стоящее уединенно въ защищенномъ мѣстѣ около жилища. Старинныя преданія упоминаютъ о томъ времени, когда первая кровь убиваемаго домашняго животнаго всегда выливалась на корни его, чтобы скотъ былъ здоровъ; или о томъ, какъ на камнѣ подъ священною липою приносились дары, состоящіе изъ съѣстныхъ припасовъ, и вѣрующій становился голыми колѣнями на камень, и затѣмъ двигался съ востока на западъ, и обратно, и, поцѣловавъ камень трижды, произносилъ: „Прими эту пищу, какъ приношеніе!“ Возможно, что это поклоненіе

[1]) Lubbock, p. 193; Bastian, l. c.; Park, «Travels», vol. I, p. 64 и 106.
[2]) Castrén, «Finn. Myth.», p. 86, etc. 191, etc. Latham, «Descr. Eth.», vol. I, p. 363; Simpson's «Journey», vol. II, p. 261.

относилось къ какому-нибудь божеству, живущему въ деревѣ, такъ какъ народныя преданія показываютъ, что эсты съ чрезвычайною опредѣленностью признавали подобнаго духа; у нихъ существуетъ сказка о древесномъ эльфѣ, который появлялся въ свойственномъ ему образѣ изъ своей кривой березы, откуда его можно было вызвать, ударивши три раза по стволу съ вопросомъ: „дома ли кривой?" Но возможно, что это былъ Лѣсной Отецъ, или Древесный Царь, или какое-нибудь другое божество, которому приносились жертвы и который отзывался на молитвы подъ священнымъ деревомъ, игравшемъ роль храма [1]). Съ другой стороны, изучая ближе поклоненіе деревьямъ и рощамъ у неарійскихъ туземныхъ племенъ Британской Индіи, мы получаемъ ясныя и поучительныя указанія относительно его внутренняго значенія. Во дворѣ дома у племени Бодо сажается священное „сій" (sij), или Euphorbia Бато, національнаго бога, которому въ этомъ видѣ „деоши", или жрецъ, приноситъ молитвы и въ честь котораго убиваетъ свинью [2]). Когда конды основываютъ новое селеніе, они сажаютъ съ торжественными обрядами священный хлопчатникъ, а подъ нимъ кладутъ камень, въ которомъ заключается божество деревни [3]). Но въ наши дни, первоначальное значеніе священной рощи, быть можетъ, нигдѣ не сохранилось живѣе, чѣмъ у мундасовъ, въ Чота Нагпурѣ; въ селеніяхъ ихъ всегда можно найти священную рощу, остатокъ первобытнаго лѣса, пощаженный топоромъ дровосѣка, почитаемую жилищемъ духовъ, и въ этомъ священномъ мѣстѣ приносятся дары богамъ [4]).

Итакъ, здѣсь, среди этихъ низшихъ расъ, мы находимъ достаточно указаній, чтобы установить на ихъ настоящемъ историческомъ основаніи обряды древеснаго культа, которые встрѣчаются намъ еще въ полной силѣ, или уже въ видѣ переживанія, въ предѣлахъ арійской и семитической культуры. Въ Ветхомъ Завѣтѣ находится описаніе хананскаго культа Ашеры: жертвоприношенія подъ каждымъ зеленымъ деревомъ, благоуханія, поднимающіяся подъ дубами, ивами и тѣнистыми терпентинными деревьями—обряды, настойчивое сохраненіе которыхъ показываетъ, какъ глубоко они укоренились въ древней религіи страны [5]).

[1]) Boecler, «Ehsten Abergläubische Gebr.», etc. ed. Kreutzwald, pp. 2, 112, 146.
[2]) Hodgson, «Abor. of India», pp. 165, 173.
[3]) Macpherson, p. 61.
[4]) Dalton, «Kols», въ «Trans. Eth Soc.». vol. VI, p. 34; Bastian, «Oestl. Asien», vol. I, p. 134, vol. III, p. 252.
[5]) Второзак. XII. 3; XVI. 21. Кн. Судей, VI. 25. 1 Царей, XIV. 23; XV, 13; XVIII. 19. 2 Царей, XVII. 10, XXIII. 4. Исаія. LVII. 5. Іерем. XVII. 2. Іезек. VI. 13; XX. 28. Іос. IV. 13, и пр., и пр.

Эти библейскія указанія подтверждаются другими фактами въ предѣлахъ семитизма, какъ, напр., словами Силія Италика, который упоминаетъ о молитвахъ и жертвахъ въ нумидійскихъ священныхъ рощахъ; или постановленіями Кароагенскаго собора, которыя доказываютъ, что еще въ V-мъ столѣтіи, спустя долгое время послѣ Августина, необходимо было принимать мѣры, чтобы истребить остатки поклоненія деревьямъ и рощамъ [1]). Изъ числа болѣе точныхъ описаній, относящихся къ области распространенія и вліянія арійцевъ, мы можемъ извлечь примѣры для уясненія всѣхъ родовъ вѣрованій и обрядовъ по отношенію къ лѣсу. Современный индуизмъ заимствовалъ такъ много изъ религій неарійскихъ туземныхъ племенъ, что мы можемъ легко объяснить себѣ этимъ путемъ значительнѣйшую часть древеснаго культа, сохранившагося въ современной Индіи;—такъ, напр., въ Бирбумской области въ Бенгаліи ежегодно богомольцы направляются къ священному алтарю въ зарасляхъ, чтобы принести животныя жертвы и дары изъ риса и денегъ духу, живущему въ деревѣ бела [2]). Въ чисто индусскихъ областяхъ для всей деревни сажается „пиппала" (Ficus religiosa), „чаитійятару" санскритскихъ авторовъ, тогда какъ для своихъ частныхъ цѣлей индусъ сажаетъ банановыя и другія деревья и оказываетъ имъ божескія почести [3]). Греческая и римская миѳологія даетъ намъ законченные, полные типы не только существъ, связанныхъ съ индивидуальными деревьями, но и дріадъ, фавновъ и сатировъ, живущихъ и блуждающихъ въ лѣсахъ —духовъ, которыхъ мы узнаемъ въ эльфахъ и лѣсныхъ феяхъ германскихъ народовъ. Надъ этими граціозными фантастическими существами стоятъ высшіе боги, для которыхъ деревья служатъ алтарями, а рощи — храмами. Свидѣтельство того мы находимъ въ разсказѣ Овидія объ Эрисихтонѣ:

И говорятъ, онъ опустошилъ топоромъ рощу Цереры
И опозорилъ желѣзомъ древнія дубравы.
Тамъ стоялъ могучій дубъ вѣковой силы,
Увѣшенный гирляндами и носившій на своемъ стволѣ
Памятныя таблицы, доказательства усердныхъ обѣтовъ.
Подъ нимъ дріады водили свои праздничные хороводы,
И, взявшись за руки, окружали исполинскій стволъ [4]).

[1]) Sil. Ital. Punica, III. 675, 690. Harduin, Acta Conciliorum, vol. I. Дальнѣйшія свидѣтельства относительно обожанія деревьевъ и рощей у семитическихъ народовъ см. у Movers, «Phönizier», vol. I, p. 560 etc.
[2]) Hunter, «Rural Bengal», pp. 131, 194.
[3]) Boethlingk & Roth, «Chaityataru», Ward, «Hindoos», vol. II, p. 204.
[4]) Ovid. Metam. VIII. 741.

Въ болѣе прозаической формѣ, Катонъ даетъ наставленіе лѣсничему, какъ надо расчищать священную рощу; онъ долженъ принести въ жертву свинью съ слѣдующею молитвою: „О богъ или богиня, которымъ посвящена эта роща, дозволь мнѣ, умилостивляющему тебя жертвою и старающемуся лишь о томъ, чтобы не заросъ этотъ лѣсъ“, и т. д. и т. д. [1]) Въ славянскихъ земляхъ были рощи, въ которыхъ горѣлъ негасимый огонь Перуну, Небесному богу; древніе пруссы обожали священный дубъ въ Ромовѣ, увѣшенный тканями и изображеніями боговъ, стоявшій среди священнаго, дѣвственнаго лѣса, въ которомъ нельзя было ни сломать вѣтки, ни убить звѣря, и т. д., до бузиннаго дерева, подъ которымъ молились Пушкаиту, принося ему дары изъ хлѣба и пива [2]). Кельтскій Небесный богъ, изображеніемъ котораго служилъ могучій дубъ, друидъ въ бѣлой одеждѣ, влѣзающій на священное дерево, чтобы срѣзать омелу, и совершающій подъ нимъ жертвоприношеніе двухъ бѣлыхъ быковъ, — вотъ типы, представляемые другой группой народовъ [3]). Описаніе тевтоновъ начинается у Тацита словами: „Lucos de nemora consecrant, deorumque nominibus adpellant secretum illud, quod sola reverentia vident“; затѣмъ слѣдуетъ интересное мѣсто, гдѣ описывается, какъ семноны входятъ въ священную рощу въ узахъ, чтобъ выразить свое благоговѣніе къ божеству, живущему въ ней. Нѣсколько столѣтій спустя, шведы все еще совершали торжественныя жертвоприношенія и вѣшали остовы убитыхъ животныхъ въ рощѣ близъ самаго храма въ Упсалѣ [4]). Съ христіанствомъ начинается движеніе противъ священныхъ деревьевъ и рощъ. Бонифацій срубаетъ въ присутствіи священниковъ огромный дубъ гессенскаго Небеснаго бога и строитъ изъ ствола этого дуба часовню св. Петру. Аматоръ упрекаетъ охотниковъ за то, что они привѣшиваютъ головы дикихъ звѣрей къ вѣтвямъ священной груши въ Оксеррѣ, „Hoc opus idolatriae culturae est, non christianae elegantissimae disciplinae“, но такъ какъ это увѣщаніе не дѣйствуетъ, то онъ срубаетъ грушу и сжигаетъ ее. Несмотря на всѣ такія усилія, старинное поклоненіе деревьямъ и рощамъ продолжало жить въ Европѣ, нерѣдко въ самой первичной формѣ. Уже въ прошломъ и въ нынѣшнемъ столѣтіяхъ въ Готландѣ были старики, которые „ходили молиться подъ большое дерево, какъ въ свое время дѣлали ихъ предки“; до настоящаго времени, какъ говорятъ, жертвенный обрядъ возліянія молока и пива на корни деревьевъ держится въ дальнихъ шведскихъ фермахъ [1]). Въ Россіи лѣшій или лѣсной демонъ все еще считается покровителемъ птицъ и звѣрей въ своихъ владѣніяхъ и перегоняетъ стада полевокъ и бѣлокъ изъ одного лѣса въ другой, когда намъ кажется, что онѣ переселяются. Счастье на охотѣ зависитъ отъ отношенія къ лѣсному духу; чтобы пріобрѣсти его расположеніе, надо оставить ему, въ видѣ жертвы, первую убитую дичь, или положить кусочекъ хлѣба или пирога на пень. Если кто-нибудь заболѣетъ, возвращаясь изъ лѣсу, онъ увѣренъ, что это—дѣло лѣшаго; онъ относитъ въ лѣсъ немного хлѣба и соли въ чистой тряпицѣ и, оставивъ все это тамъ съ молитвой, возвращается домой здоровымъ [2]). Англійскія названія Holyoake и Holywood (священный дубъ, священный лѣсъ) служатъ воспоминаніями о священныхъ деревьяхъ и рощахъ въ Англіи, долго сохраняющимися въ стойкой памяти крестьянъ. Большое и священное трехствольное липовое дерево, находившееся въ приходѣ Хвитаридъ въ южной Швеціи, именно и послужило началомъ фамильнаго имени Линнея. Якобъ Гриммъ пытается даже связать исторически древній священный, заповѣдный лѣсъ съ позднѣйшими королевскими лѣсами, — этнологическое указаніе, идущее отъ дикаря, обожающаго лѣсного духа, и оканчивающееся современнымъ землевладѣльцемъ, охраняющимъ свою дичь [3]).

[1]) Cato de Re Rustica, 139; Plin. XVII, 47.
[2]) Hanusch, «Slaw. Myth.», pp. 98, 229. Hartknoch, part I, ch. V. VII. Grimm, «D. M.» p. 67.
[3]) Maxim. Tyr. VIII; Plin. XVI, 95.
[4]) Tacit. Germania, 9, 39, etc.; Grimm, «D. M.», p. 66.

Для современнаго образованнаго міра немногія явленія низшей цивилизаціи могутъ представляться болѣе жалкими, чѣмъ видъ человѣка, поклоняющагося животному. Изученіе исторіи природы привело насъ, по крайней мѣрѣ, къ признанію нашего превосходства надъ нашими „младшими братьями“, какъ ихъ называютъ краснокожіе индѣйцы, и къ пониманію того, что нашимъ дѣломъ должно быть не обожаніе животныхъ, а изученіе и примѣненіе ихъ для своихъ цѣлей. Однако, на низшихъ уровняхъ культуры люди смотрятъ на животныхъ совсѣмъ другими глазами. По различнымъ причинамъ, эти послѣднія въ низшихъ слояхъ религіи сдѣлались предметами поклоненія, и притомъ одними изъ главнѣйшихъ. Впрочемъ, мнѣ придется коснуться культа животныхъ лишь вкратцѣ и вскользь, не потому, чтобы этотъ предметъ былъ лишенъ интереса, но потому, что онъ обставленъ большими трудностями. Стремясь болѣе выяснять общія начала, чѣмъ выставлять массы необъясненныхъ указаній, я, по моему мнѣнію, поступлю всего цѣлесообразнѣе, если представлю нѣсколько примѣровъ, избранныхъ

[1]) Hyltén-Cavallius, «Wärend och Wirdarne», part I, p. 142.
[2]) Ralston, «Songs of Russian People», p. 153, см. 238.
[3]) Grimm, «D. M.», p. 62 etc.

изъ различныхъ группъ фактовъ; такимъ путемъ, въ одно и то же время обнаружатся наиболѣе выдающіяся стороны предмета, и явится возможность прослѣдить древнія воззрѣнія отъ дикаго уровня ихъ до высшихъ ступеней цивилизаціи.

Прежде всего, человѣкъ въ некультурномъ состояніи способенъ обожать животныхъ совершенно непосредственно за ихъ превосходство, сравнительно съ нимъ, въ силѣ, храбрости или хитрости, и склоненъ приписывать имъ душу, могущую, подобно человѣческой душѣ, жить послѣ смерти тѣла и сохранять свои прежнія вредныя или полезныя свойства. Позднѣе это понятіе сливается съ мыслью, что животное можетъ быть воплотившимся божествомъ, которое видитъ, слышитъ и дѣйствуетъ даже издалека и сохраняетъ свое могущество послѣ смерти тѣла, съ которымъ былъ связанъ божественный духъ. Такъ, камчадалы, въ своемъ прямомъ почитаніи всего, что могло приносить имъ пользу или вредъ, поклонялись китамъ, которые могли опрокидывать ихъ лодки, и волкамъ и медвѣдямъ, которыхъ боялись. Звѣри, по ихъ понятіямъ, понимали ихъ языкъ, вслѣдствіе чего туземцы избѣгали произносить ихъ имена при встрѣчахъ и старались задобрить ихъ нѣкоторыми особыми заклинаніями [1]). Перуанскія племена, говоритъ Гарсиласо де-ла-Вега, поклонялись рыбамъ и вигонямъ, служившимъ имъ пищей, поклонялись также обезьянамъ за ихъ умъ и ястребамъ за ихъ зоркіе глаза. Тигръ и медвѣдь были для нихъ свирѣпыми божествами, и люди, пришельцы и иноземцы, очевидно, должны были обожать этихъ звѣрей, коренныхъ обитателей и хозяевъ мѣстности [2]). И дѣйствительно, можемъ ли мы удивляться, что филиппинцы, подъ вліяніемъ непосредственнаго и дѣтскаго ужаса, при видѣ аллигатора, начинали трогательно просить его не дѣлать имъ зла и отдавали ему все, находившееся въ ихъ лодкахъ, бросая свое добро въ воду“ [3]). Подобные примѣры до нѣкоторой степени оправдываютъ извѣстную апоѳегму, которая происхожденіе религіи видитъ въ страхѣ: „Primos in orbe deos fecit timor“ [4]). Разсматривая въ одной изъ предыдущихъ главъ вопросъ о душахъ животныхъ, мы привели случаи, гдѣ люди старались извиненіями на словахъ и особыми обрядами умилостивлять убиваемыхъ ими животныхъ [5]). Весьма поучительно прослѣдить, какъ естественно подобныя личныя отношенія между человѣкомъ и животнымъ могутъ

¹) Steller, «Kamtschatka», p. 276.
²) Garcilaso de la Vega, «Comentarios Reales», I, ch. IX etc.
³) Marsden, «Sumatra», p. 303.
⁴) Petron. Arb. Fragm.; Statius, III, Theb. 661.
⁵) См. выше гл. XI.

перейти въ настоящее обожаніе, если животное достаточно сильно или опасно, чтобы имѣть право на него. Когда стіены въ Камбоджѣ просили прощенія у убиваемыхъ ими животныхъ и приносили искупительныя жертвы, они дѣлали это именно подъ вліяніемъ опасенія, что душа животнаго, выйдя изъ тѣла, будетъ приходить мучить ихъ [1]). Но странно, что даже и тогда, когда въ животномъ признаются божественныя качества, эти умилостивительныя церемоніи иногда переходятъ въ простую забаву. Такъ, Шарльвуа описываетъ, что сѣверо-американскіе индѣйцы, убивъ медвѣдя, ставили стоймя его голову, раскрашенную различными красками, предлагали ей дары и привѣтствія, и въ то же самое время упитывались мясомъ своей жертвы [2]). Далѣе, у айносовъ, туземцевъ Іессо, медвѣдь считается великимъ божествомъ; правда, они убиваютъ его при первой возможности, но, разрѣзывая его на куски, кланяются и обращаются къ нему въ льстивыхъ выраженіяхъ, и выставляютъ его голову снаружи дома, чтобы оградить себя отъ бѣды [3]). Въ Сибири, якуты чтутъ медвѣдей наряду съ лѣсными божествами, кланяются, проходя мимо ихъ любимыхъ логовищъ, и повторяютъ различныя прибаутки въ прозѣ и стихахъ въ честь храбрости и великодушія „милаго дѣдушки“. Родственные имъ остяки клянутся въ русскихъ судахъ головою медвѣдя, потому что медвѣдь, по ихъ мнѣнію, всевѣдущъ и можетъ убить ихъ за ложь. Мысль эта дѣйствительно служитъ имъ философскимъ, хотя, нужно замѣтить, совершенно излишнимъ, объясненіемъ цѣлаго ряда случаевъ: если, напр., медвѣдь убьетъ охотника, то это значитъ, что охотникъ когда-нибудь принесъ ложную клятву и наконецъ поплатился за нее. Но тѣ же остяки, осиливъ и умертвивъ свое божество, набиваютъ его шкуру сѣномъ, или толкаютъ его, бьютъ, плюютъ на него и всячески издѣваются надъ убитымъ, пока не насытятъ своей ненависти и жажды мести, а затѣмъ уже выставляютъ медвѣжью чучелу въ юртѣ, какъ предметъ поклоненія [4]).

Но служитъ ли животное предметомъ обожанія, какъ вмѣстилище или воплощеніе заключенной въ немъ божественной души, или другого какого-либо божества, или же онъ является однимъ изъ безчисленныхъ представителей боговъ этого класса,—для насъ оба эти случая подходятъ подъ вышеизложенную общую теорію обожанія фетишей и вполнѣ объясняются ею. На островахъ Тихаго океана мы находимъ примѣры,

¹) Mouhot, «Indo-China», vol. I, p. 252.
²) Charlevoix, «Nouvelle France», vol. V, p. 443.
³) W. M. Wood, въ «Tr. Eth. Soc.», vol. IV, p. 36.
⁴) Simpson, «Journey», vol. II, p. 269; Erman, «Siberia», vol. I, p. 492; Latham, «Descr. Eth.», vol. I, p. 456; «Journ. Ind. Archip.», vol. IV, p. 590.

которые съ особенной ясностью показываютъ оба эти представленія въ отдѣльности и слившимися между собой. Такъ, на островахъ группы Георга, нѣкоторыхъ цаплей, зимородковъ и дятловъ считали священными и кормили жертвеннымъ мясомъ, съ яснымъ убѣжденіемъ, что въ этихъ птицахъ воплощены божества, которыя, въ образѣ ихъ, прилетаютъ ѣсть принесенную пищу и изрекаютъ прорицанія посредствомъ криковъ [1]). Тонганцы никогда не убивали нѣкоторыхъ птицъ, такъ же какъ и акулъ, китовъ и проч., видя въ нихъ священную оболочку, въ которой боги удостоивали посѣщать землю, и при случайныхъ встрѣчахъ съ китомъ въ морѣ предлагали ему душистаго масла или кавы [2]). На островахъ Фиджи нѣкоторыя птицы, рыбы, растенія и даже нѣкоторые люди заключали въ себѣ, по общему убѣжденію, боговъ или были тѣсно связаны съ ними. Такъ, соколъ, курица, угорь, акула и вообще почти всякія животныя становились вмѣстилищемъ какого-нибудь божества, и почитатели послѣдняго не должны были употреблять вмѣщающее его животное въ пищу; нѣкоторые отказывались даже ѣсть человѣческое мясо, потому что вмѣстилищемъ ихъ бога былъ человѣкъ. Ндегеи, угрюмый и малоподвижный верховный богъ, выбралъ своимъ обиталищемъ змѣю [3]). Каждый самоанецъ имѣлъ особое покровительственное божество, „а и т у“, принимавшее образъ какого-нибудь животнаго, угря, акулы, собаки, черепахи и т. д. Всѣ животныя этого вида становились его фетишами; ихъ нельзя было убивать или ѣсть, и даже за малѣйшую обиду, нанесенную имъ, божество строго наказывало преступника, входя въ его тѣло и образуя изъ послѣдняго новое обиталище для себя, пока человѣкъ, наконецъ, умиралъ [4]). „Атуа“ новозеландцевъ, сходный по имени съ предыдущимъ божествомъ, есть душа какого-нибудь божественнаго предка и можетъ также являться въ образѣ животнаго [5]). Переходя отсюда на Суматру, мы видимъ, что почести, оказываемыя малайцами тигру, и ихъ обыкновеніе восхвалять его, ставя ему капканъ, связаны съ представленіемъ, что въ тиграхъ живутъ души умершихъ людей [6]). Обращаясь къ другимъ странамъ, мы встрѣчаемъ одинъ изъ самыхъ любопытныхъ примѣровъ подобнаго повѣрья въ почетѣ, оказываемомъ сѣверо-американскими индѣйцами ихъ цѣлебнымъ животнымъ; они убиваютъ одинъ экземпляръ

[1]) Ellis, «Polyn. Res.», vol. I, p. 336.
[2]) Farmer, «Tonga», p. 126; Mariner, vol. II, p. 106.
[3]) Williams, «Fiji», vol. I, p. 217, etc.
[4]) Turner, «Polynesia», p. 238.
[5]) Shortland, «Trads. of N. Z.», ch. IV.
[6]) Marsden, «Sumatra», p. 292.

этого вида, чтобы имѣть у себя въ домѣ его шкуру, которую чтутъ съ того времени и отъ которой ожидаютъ помощи, какъ отъ фетиша [1]). Въ южной Африкѣ, какъ мы уже упоминали, зулусы полагаютъ, будто божественныя тѣни предковъ воплощены въ нѣкоторыхъ видахъ ручныхъ и безвредныхъ змѣй, и вслѣдствіе того принимаютъ послѣднихъ въ своихъ домахъ съ большимъ уваженіемъ и угощаютъ по мѣрѣ силъ [2]). Въ западной Африкѣ, обезьяны вблизи кладбищъ воспринимаютъ въ себя, по народному убѣжденію, души умершихъ людей, и все ученіе о священныхъ и обожаемыхъ крокодилахъ, змѣяхъ, птицахъ, летучихъ мышахъ, слонахъ, гіенахъ, леопардахъ и т. д. дѣлится между двумя главными отдѣлами ученія о фетишахъ: въ иныхъ случаяхъ животныхъ принимаютъ за настоящее воплощеніе или олицетвореніе духа, въ другихъ же случаяхъ они посвящены духамъ или стоятъ подъ особымъ покровительствомъ послѣднихъ [3]). Едва ли можно найти въ какомъ-либо мѣстѣ земного шара другой столь рѣзкій примѣръ обожанія змѣй, какъ фетишей, одаренныхъ высокими духовными качествами: убить какую-нибудь изъ нихъ было бы непростительнымъ преступленіемъ. Какъ примѣръ почитанія змѣй у негровъ, можно привести описаніе Босмана племени Уайдахъ въ Бенинскомъ царствѣ. Здѣсь высшими божествами считались извѣстныя змѣи, которыми кишѣли селенія; ихъ царемъ было громадное чудовище, превосходившее ихъ всѣхъ величиною и считавшееся какъ бы прародителемъ ихъ; оно жило въ особомъ жилищѣ близъ высокаго дерева и здѣсь принимало царскія приношенія съѣстныхъ припасовъ и напитковъ, домашнихъ животныхъ, денегъ и тканей. Почитаніе змѣй укоренилось такъ глубоко въ сердцахъ туземцевъ, что голландцы воспользовались имъ, чтобы очищать свои лавки отъ непрошенныхъ гостей. Босманъ говоритъ: „когда намъ чѣмъ-нибудь надоѣдятъ туземцы, и мы желаемъ отъ нихъ отдѣлаться, намъ стоитъ только заговорить дурно о змѣяхъ; при первомъ словѣ негры затыкаютъ уши и бѣгутъ вонъ“ [4]). Наконецъ, между татарскими плетенами Сибири, Кастренъ нашелъ объясненіе замѣчаемаго у номадовъ обожанія извѣстныхъ животныхъ—въ опредѣленномъ фетишизмѣ, который онъ излагаетъ слѣдущимъ образомъ: „Если туземцу удастся задобрить

[1]) Loskiel, «Ind. of N. A.», part I, p. 40; Catlin, «N. A. Ind.», vol. I, p. 36; Schoolcraft, «Tribes», part I, p. 34, part V, p. 652; Waitz, vol. III, p. 190.
[2]) См. выше стр. 81; Callaway, «Rel. of Amazulu», p. 196.
[3]) Steinhauser, «Religion des Negers», l. c., p. 133; J. L. Wilson, «W. Afr.», pp. 210, 218; Schlegel, «Ewe-Sprache», p. XV.
[4]) Bosman, «Guinea», letter 19; Pinkerton, vol. XVI, p. 499. Burton, «Dahome», ch. IV, XVII. Описаніе Воду поклоненія змѣямъ, и теперь еще существующаго у негровъ Таити, см. «Lippincot's Magazine», Philadelphia, March, 1870.

змѣю, медвѣдя, волка, лебедя и разныхъ другихъ птицъ и животныхъ, то онъ получаетъ въ нихъ надежныхъ покровителей, такъ какъ, по его убѣжденію, въ нихъ скрыты могущественные духи" [1]).

Случаи обожанія богоподобныхъ душъ предковъ, воплощенныхъ въ тѣлахъ животныхъ, служатъ соединительнымъ звеномъ между почитаніемъ тѣней предковъ и почитаніемъ животныхъ. Но связь эта осуществляется инымъ образомъ въ другомъ отдѣлѣ религіи низшихъ расъ, а именно въ почитаніи животныхъ извѣстнаго вида отдѣльными семействами, кланами или племенами. Извѣстно, что значительное число дикихъ человѣческихъ племенъ связываетъ свое существованіе съ какимъ-нибудь животнымъ, растеніемъ или вещественнымъ предметомъ, но всего чаще съ животнымъ, называетъ себя его именемъ и даже ведетъ отъ него свою миѳическую родословную. Между алгонкинскими индѣйцами Сѣверной Америки, названіе такихъ животныхъ, какъ Медвѣдь, Волкъ, Черепаха, Олень, Кроликъ и т. д., служатъ для обозначенія извѣстнаго числа клановъ, на которые раздѣлено племя; кромѣ того и каждаго отдѣльнаго человѣка, принадлежащаго къ клану, называютъ медвѣдемъ, волкомъ и т. д., и изображенія этихъ существъ обозначаютъ кланъ въ мѣстномъ образномъ письмѣ. Этихъ звѣрей нужно строго отличать отъ покровительственныхъ животныхъ отдѣльныхъ личностей, которыхъ мы подъ именемъ цѣлительныхъ животныхъ уже указывали у сѣверо-американскихъ индѣйцевъ. Названіе или символъ алгонкинскаго животнаго—покровителя цѣлаго клана есть „dodaim", и это слово, измѣненное въ „totem", сдѣлалось у этнологовъ техническимъ терминомъ для обозначенія подобныхъ прозвищъ по всему міру, а самая система такого раздѣленія племенъ получила названіе *тотемизма*. Происхожденіе тотемизма лежитъ, безъ сомнѣнія, въ области миѳологіи, а связанныя съ нимъ соціальныя подраздѣленія, брачныя постановленія и т. д. образуютъ чрезвычайно важную часть законовъ и обычаевъ человѣческаго рода въ извѣстныхъ стадіяхъ культуры. Тотемизмъ входитъ въ предѣлы религіи лишь настолько, насколько животныя, покровительствующія кланамъ и т. д., служатъ предметомъ религіозныхъ обрядовъ и считаются на самомъ дѣлѣ покровительствующими божествами. Это встрѣчается до нѣкоторой степени и у алгонкиновъ, гдѣ, судя по описаніямъ, животныя, именемъ которыхъ обозначаются кланы, считаются священными или „цѣлительными" и становятся покровителями семейства, носящаго ихъ имя и символъ [2]). То же повторяется и у нѣкоторыхъ австралійскихъ племенъ; каждое семейство выбираетъ тамъ какое-нибудь животное (или растеніе) своимъ „кобонгомъ" (Kobong), т.-е. другомъ и покровителемъ; между человѣкомъ и его патрономъ устанавливается таинственная связь; онъ избѣгаетъ убивать животныхъ этого вида, боясь нанести смерть своему покровителю; если же кобонгъ—растеніе, то опасается рвать его [1]). Въ южной Африкѣ бечуаны раздѣлены на кланы: Бакуэна, племя крокодила, Батлапи—рыбы, Батаунгъ—льва, Баморара—дикаго винограда. Человѣкъ не ѣстъ мяса патрона своего племени и не носитъ его шкуръ, а если онъ принужденъ, въ видахъ собственной безопасности, убить, напр., льва, то всегда испрашиваетъ прощеніе убитаго и совершаетъ обрядъ очищенія послѣ такого святотатства [2]). Въ Азіи у коловъ, въ Чота-Нагпурѣ, мы находимъ между ораонскими и мундасскими кланами много такихъ, которые носятъ имена различныхъ животныхъ, напр., Угря, Сокола, Вороны, Цапли; они никогда не убиваютъ своихъ патроновъ, но нужно замѣтить, что это составляетъ лишь часть системы запретныхъ яствъ у дикихъ племенъ [3]). Далѣе, между якутами въ Сибири, каждое племя считаетъ какое-нибудь животное священнымъ и избѣгаетъ употреблять его въ пищу [4]). Мы видимъ въ этихъ фактахъ не случайныя особенности, но выраженія начала, общаго всему человѣческому роду на низкой ступени культуры. Мак-Леннанъ, въ своемъ замѣчательномъ изслѣдованіи, пытается объяснить столь значительное распространеніе культа животныхъ на землѣ наслѣдственностью отъ древняго „тотемистическаго" состоянія общества [5]). Признавая этотъ взглядъ болѣе или менѣе вѣрнымъ, мы приходимъ къ вопросу, какимъ образомъ произошелъ тотемизмъ? Сэръ Дж. Лёббокъ, въ своемъ сочиненіи „Начало цивилизаціи" [6]), и Гербертъ Спенсеръ [7]) склоняются въ пользу предположенія, что тотемизмъ произошелъ отъ дѣйствительно весьма общаго обычая давать отдѣльнымъ людямъ имена животныхъ, напр., Медвѣдя, Орла, Оленя и т. д.,—названія, которыя во многихъ случаяхъ остаются наслѣдственными наименованіями племенъ. Нельзя не признать вѣроятнымъ, что такіе личные эпитеты остаются прозвищами семействъ и иногда даютъ начало миѳамъ о дѣйствительномъ происхожденіи этихъ семействъ отъ животныхъ; отсюда, въ свою очередь, могутъ возникать различныя легенды о странныхъ

[1]) Castrén, «Fin. Myth.», p. 196, см. 228.
[2]) James, «Long's Exp.», vol. I, ch. XV; John Long, «Voyages and Travels», p. 86; Waitz, vol. III, p. 190. См. «Early Hist. of Mankind», p. 286.

[1]) Grey, «Australia», vol. II, p. 228.
[2]) Casalis, «Basutos», p. 211; Livingstone, p. 13.
[3]) Dalton въ Tr. Eth. Soc., vol. VI, p. 36.
[4]) Latham, «Descr. Eth.», vol. I, p. 364.
[5]) J. F. M'Lennan въ «Fortnightly Review», 1869—1870.
[6]) J. Lubbock, «Origin of Civilization», p. 183.
[7]) Spencer въ «Fortnightly Review», 1870.

приключеніяхъ и героическихъ подвигахъ предкомъ, приписываемыхъ этимъ человѣкоподобнымъ животнымъ, наименованія которыхъ сохранились въ названіяхъ семействъ. Рядомъ съ этимъ, въ народной памяти можетъ произойти смѣшеніе между великимъ предкомъ и животнымъ, имя котораго онъ носилъ и передалъ потомкамъ, что̀ можетъ повести къ обожанію самаго звѣря и, наконецъ, къ полному животному культу. Все это, конечно, могло случиться, и если дѣйствительно случалось, то могло найти подражаніе въ другихъ семействахъ и такимъ образомъ породить систематическое раздѣленіе цѣлаго народа на извѣстное число клановъ, изъ которыхъ каждый считалъ какое-нибудь животное своимъ мистическимъ предкомъ. Но допуская даже, что такая теорія даетъ раціональное объясненіе темныхъ явленій тотемизма, мы все-таки должны признать ее теоріей, не подкрѣпляемой достаточнымъ числомъ фактовъ и могущей въ предѣлахъ нашихъ знаній подать поводъ къ большимъ заблужденіямъ, если принять ее безъ ограниченій. Въ самомъ дѣлѣ, она даетъ возможныя, но вмѣстѣ съ тѣмъ совершенно невѣрныя, объясненія нѣкоторыхъ миѳологическихъ и теологическихъ вопросовъ, для которыхъ существуютъ уже прямыя и разумныя объясненія. Мы должны съ осторожностью пользоваться методомъ толкованія миѳовъ, который стремится найти объясненіе, напр., солнечнаго или луннаго миѳа, относя ихъ къ преданіямъ о человѣческихъ герояхъ или героиняхъ, носившихъ случайно имя Солнца или Луны. Что касается обожанія животныхъ, при видѣ людей, поклоняющихся львамъ, медвѣдямъ и крокодиламъ, какъ могущественнымъ сверхъестественнымъ существамъ, или при видѣ людей, обожающихъ другихъ животныхъ, птицъ и пресмыкающихся, какъ воплощенія духовныхъ божествъ, мы едва ли имѣемъ право пройти мимо столь опредѣленныхъ проявленій анимистической религіи и искать началъ этого культа въ личныхъ именахъ умершихъ предковъ, случайно носившихъ названіе льва, медвѣдя или крокодила.

Три формы обожанія животныхъ, описанныя нами, а именно непосредственное поклоненіе животнымъ, косвенное поклоненіе имъ, какъ фетишамъ, въ которыхъ проявляется божество, и, наконецъ, поклоненіе тотему, или представителю предка даннаго племени, безъ сомнѣнія, объясняютъ въ значительной степени явленія Зоолатріи у низшихъ расъ, въ особенности, если оцѣнивать должнымъ образомъ вліянія миѳа и символизма, столь часто встрѣчаемыя нами на пути изслѣдованія. Несмотря на темноту и сложность предмета, обзоръ животнаго культа въ цѣломъ оправдываетъ взглядъ этнографа на его мѣсто въ исторіи цивилизаціи. Если мы отъ проявленій этого культа у менѣе образованныхъ расъ перейдетъ къ формамъ, подъ которыми онъ существовалъ у народовъ, развитыхъ до степени національной организаціи и прочно установившейся религіи, мы найдемъ разумную причину этихъ новыхъ формъ его въ теоріи развитія и переживанія; такимъ путемъ, мысли, вышедшія первоначально изъ теологіи дикарей, частью распространились и укрѣпились въ своей первобытной формѣ, частью же видоизмѣнились, приспособляясь къ болѣе развитымъ понятіямъ, или, наконецъ, приняли характеръ священныхъ таинствъ, чтобы найти убѣжище противъ нападковъ разума. Древній Египетъ былъ страной священныхъ кошекъ, шакаловъ и ястребовъ,—муміи этихъ животныхъ хранятся у насъ и до сихъ поръ,—но мотивы ихъ обожанія были предметомъ слишкомъ священнымъ, чтобы отецъ исторіи рѣшился коснуться ихъ. Египетскій животный культъ, повидимому, вдвойнѣ показываетъ намъ слѣды своего дикаго происхожденія, лежащаго далеко за предѣлами отдаленной древности пирамидъ. Нигдѣ нельзя найти лучшихъ примѣровъ божествъ, покровительствующихъ особымъ священнымъ животнымъ, воплощенныхъ въ тѣла животныхъ или изображаемыхъ подъ видомъ животныхъ, чѣмъ бычачья династія Аписа, священные ястребы, содержавшіеся въ клѣткахъ въ храмѣ Горуса, Тотъ съ его кинокефаломъ и ибисомъ, Гаторъ съ наружностью коровы, Себекъ—крокодила. Далѣе, мѣстный характеръ многихъ изъ священныхъ животныхъ, которыя были предметами обожанія въ извѣстныхъ номахъ, тогда какъ въ другихъ ихъ могли безнаказанно убивать и ѣсть, какъ нельзя лучше подходитъ къ типу фетишей отдѣльныхъ племенъ и обоготворяемыхъ тотемовъ, о которыхъ говоритъ Мак-Леннанъ. Укажемъ для примѣра на населеніе Оксиринха, обожавшее и щадившее рыбу оксиринха, или на населеніе Латополиса, обожавшее рыбу латосъ. Въ Аполлинополисѣ населеніе ненавидѣло крокодиловъ и пользовалось всякимъ случаемъ, чтобы убивать ихъ, а жители Арсиноита откармливали гусей и рыбъ для этихъ священныхъ пресмыкающихся, украшали ихъ ожерельями и браслетами, и послѣ смерти превращали ихъ въ драгоцѣнныя муміи [1]). Въ наше время наиболѣе цивилизованные народы, у которыхъ почитаніе животныхъ еще въ полной силѣ, принадлежатъ къ браманизму, и у нихъ до сихъ поръ еще можно найти совершенно ясные примѣры обожанія какъ священныхъ животныхъ, такъ и божествъ, воплощенныхъ въ животныхъ, носящихъ ихъ образъ, или избравшихъ ихъ своимъ символомъ. Священную корову не только щадятъ, но и видятъ въ ней бо-

[1]) Herod. II; Plutarch, de Iside et Osiride; Strabo, XVII, I; Wilkinson, «Ancient Eg.» ed. by Birch. vol. III; Bunsen, 2-nd Edition, with notes by Birch, vol. I.

жество, въ честь котораго ежегодно совершаются особыя празднества и которому благочестивый индусъ ежедневно кланяется и молится, принося свѣжей травы и цвѣтовъ. Ганумапъ, богъ-обезьяна, имѣетъ свои храмы и своихъ идоловъ; въ немъ воплощенъ Шива, подобно тому, какъ Дурга воплощенъ въ шакалѣ. Мудрый Ганеза носитъ слоновью голову; божественный царь птицъ, Гаруда, служитъ вмѣстилищемъ Вишну; Вишну является, кромѣ того, въ образѣ рыбы, кабана и черепахи въ нѣкоторыхъ легендахъ о его воплощеніяхъ (аватарахъ), которыя стоятъ на одномъ уровнѣ съ миѳами краснокожихъ индѣйцевъ и имѣютъ столь странное сходство съ ними [1]). Представленія, лежащія въ основѣ индусскаго вѣрованія въ священныхъ животныхъ, выражены довольно наглядно въ разсказѣ объ индусѣ, который, при видѣ изображеній св. евангелистовъ Матѳея, Марка, Луки и Іоанна вмѣстѣ съ ихъ ангеломъ, львомъ, быкомъ и орломъ, призналъ послѣднихъ, по своему весьма естественно и разумно, аватарами четырехъ евангелистовъ

Въ животномъ культѣ нѣкоторые изъ самыхъ замѣчательныхъ случаевъ развитія и переживанія принадлежатъ къ той категоріи, изъ которой мы уже заимствовали наиболѣе поразительные примѣры. Обожаніе змѣй попало, по несчастью, уже много лѣтъ тому назадъ, въ руки умозрительныхъ писателей, которые смѣшали его съ темными философскими ученіями, таинствами друидовъ и всевозможной безсмыслицей, въ родѣ „ковчежнаго символизма“, вслѣдствіе чего теперь здравомыслящіе ученые не могутъ безъ ужаса слышать самаго имени Офіолатріи. Между тѣмъ этотъ культъ самъ по себѣ представляетъ раціональный и поучительный предметъ изслѣдованія, въ особенности замѣчательный по громаднымъ предѣламъ его распространенія въ миѳологіи и религіи. У низшихъ расъ, напримѣръ, у краснокожихъ индѣйцевъ, мы встрѣчаемъ почитаніе гремучей змѣи, прадѣда и царя всѣхъ змѣй, какъ божественнаго покровителя, могущаго послать попутный вѣтеръ или бурю [2]); у перуанскихъ племенъ, до принятія религіи инковъ, существовало обожаніе большихъ змѣй, и одинъ изъ старинныхъ писателей говоритъ про нихъ: „Они обожаютъ дьявола, когда онъ является имъ въ образѣ какого-нибудь животнаго или змѣи и говоритъ съ ними“ [3]). Отсюда мы можемъ прослѣдить почитаніе змѣй въ классическихъ и варварскихъ вѣкахъ Европы. Большая змѣя защищала Аѳинскую цитадель и получала ежемѣсячно медовые пироги [4]); римскій мѣстный ге-

[1]) Ward. «Hindoos», vol. II, p. 195, etc.
[2]) Schoolcraft, part III, p. 231; Brinton, p. 108, etc.
[3]) Garcilaso de la Vega, «Comentarios Reales», I, 9.
[4]) Herodot, VIII, 41.

ній (genius loci) являлся въ образѣ змѣи (Nullus enim locus sine genio est, qui per anguem plerumque ostenditur) [1]); у древнихъ пруссовъ существовало нѣкогда почитаніе змѣй и обычай кормить домашнихъ змѣй [2]); въ Ломбардіи обожали золотую ехидну, пока Барбатъ не овладѣлъ ею, и мѣстные ювелиры не превратили ее въ священныя чаши [3]). До сихъ поръ еще въ нашихъ сказкахъ для дѣтей не забыта змѣя, которая приходитъ въ золотой коронѣ и пьетъ молоко изъ дѣтской чашки; а также и домашняя змѣя, смирная и безвредная, но рѣдко показывающаяся, которая любитъ дѣтей и коровъ, и даетъ знать о близкой смерти въ семьѣ; и наконецъ, пара домашнихъ змѣй, жизнь и смерть которыхъ имѣютъ мистическую связь съ судьбами хозяина и хозяйки дома [4]). Обожаніе змѣй, и притомъ наиболѣе непосредственное, было ясно выражено въ туземныхъ религіяхъ южной Азіи. Оно, повидимому, играло немаловажную роль въ древнемъ индусскомъ буддизмѣ, потому что скульптурныя украшенія Санчи изображаютъ толпу змѣепоклонниковъ, поклоняющихся пятиглавому змѣиному божеству въ его храмѣ; люди эти изображены съ змѣями, выходящими изъ ихъ плечъ, а раджа ихъ украшенъ пятиглавымъ змѣемъ, поднимающимся въ видѣ шапки надъ его головой. Здѣсь, кромѣ того, тотемизмъ сталкивается съ офіолатріей. Санскритское названіе змѣи „нага“ (naga), переходитъ на поклонниковъ ея, и такимъ образомъ истолкованіе миѳа должно придать разумный смыслъ легендамъ о змѣиныхъ племенахъ, которыя оказываются просто змѣепоклонниками, племенами, получившими отъ священнаго пресмыкающагося какъ свое имя—нагасы, такъ и мнимую родословную [5]). Эти нагасскія племена южной Азіи, съ одной стороны, аналогичны съ Змѣиными индѣйцами въ Америкѣ, а съ другой—съ Офіогенами или Змѣинымъ племенемъ Троада; послѣдніе считали себя потомками древняго героя, превращеннаго въ змѣю, и родственниками эхиднъ, отъ укушенія которыхъ лѣчили прикосновеніемъ [6]).

Змѣи занимаютъ видное мѣсто въ религіяхъ міра, какъ воплощенія, вмѣстилища или символы высокихъ божествъ. Таковы были гре-

[1]) Servius ad Aen., V, 95.
[2]) Hartknoch, «Preussen», part I, pp. 143, 162.
[3]) Grimm, «D. M.», p. 648.
[4]) Grimm, «D. M.», p. 650. Rochholz, «Deutscher Glaube», etc., vol. I, p. 146. Monnier, «Traditions Populaires», p. 644. Grohmann, «Aberglauben aus Böhmen», etc., p. 78. Ralston, «Songs of Russian People», p. 175.
[5]) Fergusson, «Tree and Serpent Worship», p. 55, etc., pl. XXIV. M'Lennan, l. c., p. 563.
[6]) Strabo, XIII, 1, 14.

мучая змѣя, которой поклонялись натчезы въ храмѣ Солнца, и змѣя, принадлежавшая по имени и формѣ божеству ацтековъ, Кветцалкоатлю [1]). Змѣи до сихъ поръ служатъ предметами поклоненія у негровъ Невольничьяго Берега, но не сами по себѣ, а ради воплощеннаго въ нихъ божества [2]); змѣю держали и поили молокомъ въ храмѣ древняго славянскаго бога Потримпа [3]). Змѣя служила символомъ бога-цѣлителя Асклепія, который жилъ или проявлялъ себя въ громадныхъ ручныхъ змѣяхъ, содержавшихся въ его храмахъ [4]) (остается сомнительнымъ, имѣетъ ли это какую-нибудь коренную связь съ принятіемъ змѣи, вслѣдствіе ея свойства обновляться, сбрасывая прежнюю кожу, за установленную эмблему новой жизни или безсмертія въ позднѣйшемъ символизмѣ). Наконецъ, финикійская змѣя со своимъ хвостомъ во рту, символъ міра и небеснаго бога Тааута, представляла, вѣроятно, въ своемъ первоначальномъ значеніи, миѳическую міровую змѣю, подобно скандинавскому змѣю Мидгарду, и только въ позднѣйшихъ вѣкахъ видоизмѣнилась въ эмблему вѣчности [5]). Едва ли можно считать доказаннымъ, что дикія расы, въ своемъ мистическомъ взглядѣ на змѣй, выработали самостоятельно понятіе, столь знакомое нашему уму — именно олицетвореніе зла въ образѣ змѣи [6]). Въ древнія времена, такой характеръ имѣло, быть можетъ, чудовище, изображеніе котораго столь часто встрѣчается на гробахъ мумій, — змѣй - Апофисъ египетскаго Аида [7]); несомнѣнно же слѣдуетъ приписать такія свойства злому змѣю послѣдователей Зороастра, Азги-Дагакѣ [8]), изображеніе котораго имѣетъ столь поразительное сходство съ семитическимъ змѣемъ, стоящимъ, быть можетъ, въ исторической связи съ нимъ. Замѣчательное сліяніе древнихъ обрядовъ офіолатріи съ мистическими представленіями гностицизма проявляется въ культѣ, который, если вѣрить преданію, полухристіанская секта Офитовъ воздавала ручнымъ змѣямъ; змѣй этихъ вызывали изъ ихъ убѣжищъ, давали имъ обвиться вокругъ священнаго хлѣба, и поклонялись имъ какъ представителямъ великаго небеснаго царя, который отъ начала міра далъ мужчинѣ и женщинѣ познаніе

[1]) J. G. Müller, «Amer. Urrelig.», pp. 62, 585.
[2]) J. B. Schlegel, «Ewe-Sprache», p. XIV.
[3]) Hanusch, «Slaw. Myth.», p. 217.
[4]) Pausan. II. 28; Aelian, XVI. 39. Welcker, «Griech. Götterl.», vol. II, p. 734.
[5]) Macrob. Saturn. I. 9. Movers, «Phönizier», vol. I, p. 500.
[6]) Подробности, описанныя, напр., у Schoolcraft, «Ind. Tribes», part I, pp. 38, 414, могутъ быть объяснены общеніемъ съ христіанами. Brinton, p. 121.
[7]) Lepsius, «Todtenbuch», and Birch transl. въ Bunsen's «Egypt», vol. V.
[8]) Spiegel, «Avesta», vol. I, p. 66, vol. III, p. LIX.

тайнъ [1]). Такимъ образомъ мы находимъ въ почитаніи животныхъ самые крайніе типы религіознаго поклоненія вообще, отъ самаго положительнаго реализма до самаго туманнаго мистицизма [2]).

При изученіи анимистическихъ доктринъ, наше вниманіе было до сихъ поръ обращено преимущественно на болѣе мелкихъ духовъ, дѣятельность которыхъ касается болѣе близкихъ и непосредственныхъ интересовъ человѣческой жизни и окружающей его среды. Переходя отъ нихъ къ божественнымъ существамъ, имѣющимъ болѣе широкій кругъ дѣйствій, мы легче всего совершимъ этотъ переходъ съ помощью нѣкоторой спеціальной группы понятій. Мѣткое замѣчаніе Огюста Конта обращаетъ наше вниманіе на крайне важный процессъ теологической мысли, который мы должны постараться представить себѣ съ возможной ясностью. Въ своей „Philosophie positive“, Контъ отличаетъ боговъ, въ собственномъ смыслѣ, по ихъ общему и отвлеченному характеру, отъ чистыхъ фетишей (т.-е. одушевленныхъ предметовъ); скромный фетишъ управляетъ только однимъ предметомъ, съ которымъ онъ неразлученъ, между тѣмъ какъ боги управляютъ цѣлымъ разрядомъ явленій одновременно въ различныхъ тѣлахъ. Когда, продолжаетъ Контъ, сходное произрастаніе различныхъ дубовъ въ лѣсу повело къ теологическому обобщенію одинаковыхъ для нихъ явленій, отвлеченное существо, образовавшееся такимъ образомъ, стало уже не фетишемъ одного какого-нибудь дерева, но божествомъ цѣлаго лѣса; здѣсь лежитъ умственный переходъ отъ фетишизма къ политеизму, который сводится на неизбѣжное преобладаніе видовыхъ понятій надъ индивидуальными [3]). Это замѣчаніе Конта можетъ быть болѣе непосредственно примѣнено къ разряду божественныхъ существъ, которыхъ можно умѣстно назвать „видовыми божествами“. Грубыя попытки варварской теологіи объяснить однообразіе обширнаго класса предметовъ возведеніемъ индивидуальныхъ понятій въ видовыя крайне интересны для изученія. Чтобы объяснить то, что мы вообще называемъ „видомъ“, дикари отнесли бы его происхожденіе къ общему прародителю, или къ коренному архитипу, или къ видовому божеству, или же связали бы вмѣстѣ эти понятія. Для такихъ умозрѣній распредѣленіе растеній и животныхъ на классы представляло, быть можетъ, одну изъ самыхъ раннихъ и лег-

[1]) Epiphan. Adv. Haeres. XXXVII. Tertullian, De Praescript. contra Haereticos, 47.
[2]) Дальнѣйшія собранія фактовъ относительно зоолатріи вообще можно найти у Bastian, «Das Thier in seiner mytholog. Bedeutung», въ Zeitschrift für Ethnologie, vol. I; Meiners, «Geschichte der Religionen», vol. I.
[3]) Comte, «Philosophie Positive», vol. V, p. 101.

кихъ задачъ. Однообразіе каждаго разряда не только указывало на общее происхожденіе, но и наводило на мысль, что существа, до такой степени лишенныя индивидуальности и обладающія свойствами, которыя какъ бы отмѣрены по одной общей мѣркѣ, не могутъ быть самостоятельными свободными дѣятелями, а только копіями съ общаго оригинала, или просто орудіями въ рукахъ болѣе могущественныхъ боговъ. Такъ, въ Полинезіи, какъ мы уже говорили, нѣкоторые виды животныхъ принимались за воплощенія извѣстныхъ божествъ; а у самоанцевъ вопросъ объ индивидуальности подобныхъ существъ былъ поднятъ и рѣшенъ вполнѣ положительно. Если, напр., богъ селенія имѣлъ обыкновеніе являться въ образѣ совы, и кто-нибудь изъ его поклонниковъ находилъ у окраины дороги мертвую сову, то онъ долженъ былъ, оплакавъ кончину священной птицы, похоронить ее съ почестями; но изъ этого вовсе не слѣдовало, что самъ богъ умеръ, потому что онъ воплощенъ во всѣхъ живущихъ совахъ [1]). По описанію патера Джеронимо Боскана, понятія акагчемемскаго племени въ Верхней Калифорніи представляютъ любопытную параллель съ понятіями самоанцевъ. Это племя обожало большую птицу, „panes“, повидимому, орла или коршуна. Ежегодно въ сельскихъ храмахъ убивали торжественно одну такую птицу, безъ пролитія крови, и сжигали ея тѣло; при этомъ туземцы утверждали и твердо вѣрили, что они ежегодно приносили въ жертву одну и ту же птицу, и, кромѣ того, что одна и та же птица была убиваема во всѣхъ селеніяхъ [2]). Въ средѣ сравнительно цивилизованныхъ перуанцевъ, Акоста нашелъ другое ученіе о небесныхъ архитипахъ. Говоря о звѣздныхъ божествахъ, онъ замѣчаетъ, что пастухи поклонялись нѣкоторой звѣздѣ, по имени Овца; другая, носившая имя Тигра, защищала ихъ отъ нападеній тигровъ, и т. д. „Вообще они полагали, что всѣ звѣри и птицы, живущія на землѣ, имѣли свой первообразъ на небѣ, отъ котораго зависѣло ихъ размноженіе и процвѣтаніе, и объясняли такимъ образомъ существованіе различныхъ звѣздъ, называемыхъ Чакана, Топаторка, Мамана, Мицко, Микикираи и проч., приближаясь тѣмъ до нѣкоторой степени къ догматамъ ученія Платона“ [3]). Сѣверо-американскіе индѣйцы также занимались вопросомъ объ общихъ предкахъ или божествахъ видовъ. Одинъ изъ миссіонеровъ излагаетъ ихъ понятія въ томъ видѣ, какъ онъ нашелъ ихъ въ 1634 году. „Они говорятъ, кромѣ того, что всѣ животныя каждаго вида

¹) Turner, «Polynesia», p. 242.
²) Brinton, «Myrhs of New World», p. 105.
³) Acosta, «Hist. de las Indias», book V. c. IV; Rivero & Tschudi, pp. 161, 179; J. G. Müller, p. 365.

имѣютъ старшаго брата, который служитъ какъ бы началомъ и корнемъ всѣхъ другихъ особей; этотъ старшій братъ удивительно силенъ и великъ. Старшій братъ бобровъ, говорили они мнѣ, можетъ быть величиной съ нашу хижину“ [1]). Другое старинное сочиненіе говоритъ, что у нихъ каждый видъ животныхъ имѣетъ свой архитипъ, или первообразъ въ странѣ душъ; тамъ находится, напр., маниту, или архитипъ всѣхъ быковъ, который одушевляетъ всѣхъ животныхъ этого вида [2]). И здѣсь встрѣчается достойное вниманія совпаденіе съ идеями другой, отдаленной расы. На Буянѣ, райскомъ островѣ русскаго миѳа, живетъ Змѣя, старѣйшая всѣхъ змѣй, вѣщій Воронъ, старшій братъ всѣхъ вороновъ, Птица, самая большая и старая изъ всѣхъ птицъ, съ желѣзнымъ клювомъ и мѣдными когтями, и Пчелиная Матка, старѣйшая изъ пчелъ [3]). Въ сравнительно новомъ описаніи ирокезовъ у Моргана говорится объ ихъ вѣрѣ въ духа каждаго вида деревьевъ и растеній, напр., дуба, болиголова, клена, брусники, малины, мяты, табаку; такимъ образомъ бо̀льшая часть предметовъ въ природѣ находится въ вѣдѣніи покровительствующихъ духовъ [4]). Ученіе о видовыхъ божествахъ нигдѣ, быть можетъ, не изложено болѣе опредѣленно, чѣмъ у Кастрена, въ его „Финнской Миѳологіи“. Въ его описаніи поклоненія природѣ въ Сибири, низшія формы религіозныхъ представленій принадлежатъ самоѣдамъ; въ ихъ непосредственномъ поклоненіи предметамъ природы выражается, быть можетъ, первоначальное религіозное состояніе всей туранской расы. На иной ступени находилось ученіе сравнительно цивилизованныхъ финновъ-язычниковъ. У нихъ каждый предметъ въ природѣ обладалъ покровительствующимъ божествомъ или геніемъ (haltia), существомъ, которое было его творцомъ и сохраняло навсегда тѣсную связь съ нимъ. Однако, эти божества или геніи не были связаны съ каждымъ бреннымъ предметомъ въ отдѣльности; они были свободными личными существами, обладавшими движеніемъ, формой, тѣломъ и душой. Жизнь ихъ ни мало не зависѣла отъ жизни того или другого предмета, потому что, хотя въ природѣ и не бываетъ вещи, не имѣющей своего духа-хранителя, но этотъ духъ распространяется

¹) Le Jeune, въ «Rel. des Jes. dans la Nouvelle France», 1634, p. 13.
²) Lafitau, «Moeurs des Sauvages», vol. I, p. 370. Waitz, vol. III, p. 194. Schoolcraft, part III, p. 327.
³) Ralston, «Songs of the Russian People», p. 375. Славянскій миѳъ о Буянѣ, съ его плакучимъ дубомъ и лежащей подъ нимъ змѣей Гарафеной, очевидно, связанъ съ скандинавскимъ миѳомъ о плакучемъ ясени Игдразилѣ, змѣѣ Нидгёгъ, лежащей подъ нимъ, и двухъ Лебедяхъ источника Урдгара, предковъ всѣхъ лебедей.
⁴) Morgan, «Iroquois», p. 162.

на всю породу или весь видъ. Каждая ясень, каждый камень или домъ имѣлъ своего особаго haltia, но эти божества были связаны и съ другими ясенями, камнями и домами, и если одна особь погибала, охраняющій духъ продолжалъ жить въ цѣломъ видѣ [1]). Повидимому, подобныя же воззрѣнія являлись въ ученіяхъ болѣе цивилизованныхъ расъ, напр., у египтянъ и грековъ, гдѣ цѣлые виды животныхъ, растеній и вещественныхъ предметовъ являются символами особыхъ божествъ, или находятся подъ спеціальнымъ покровительствомъ ихъ. Мысль эта проявляется съ наибольшей ясностью въ раввинской философіи, которая приписываетъ, напр., каждому изъ 2.100 видовъ растеній покровительствующаго ангела на небѣ и объясняетъ этимъ смыслъ левитскаго запрещенія смѣшеній между растеніями и животными [2]). Любопытное сходство, замѣченное патеромъ Акоста, между этими грубыми теологическими представленіями и цивилизованными философскими теоріями, замѣстившими ихъ, въ прошломъ вѣкѣ вновь обратило на себя вниманіе президента де-Бросса при сравненіи видовыхъ архитиповъ краснокожихъ индѣйцевъ съ первообразными идеями Платона [3]). Что касается животныхъ и растеній, то желаніе естествоиспытателей свести ихъ къ первоначальному единству находитъ себѣ теперь до нѣкоторой степени удовлетвореніе въ теоріи, которая производитъ начало каждаго вида отъ одной пары. И хотя объ этомъ не можетъ быть рѣчи относительно неодушевленныхъ предметовъ, нѣкоторые языки, напр., англійскій, пользуясь такъ называемой поучительной метафорой, опираются, повидимому, на ту же мысль, говоря, положимъ, о дюжинѣ сходныхъ мечей, одеждъ или стульевъ, что у нихъ одинъ и тотъ же pattern (patronus, какъ бы отецъ), по которому они сдѣланы изъ своей matter (materia, материнское вещество).

---

[1]) Castrén, «Finn. Myth.», pp. 106, 160, 189, etc.
[2]) Eisenmenger, «Judenthum», part II, p. 376; Bastian, «Mensch», vol. III, p. 194.
[3]) De Brosses, «Dieux Fétiches», p. 58.

ГЛАВА XVI.

Анимизмъ.

(Продолженіе).

Высшія божества политеизма.—Человѣческія свойства, прилагаемыя къ божеству.—Высшія лица духовной іерархіи. — Политеизмъ: ходъ развитія его въ высшей и низшей культурѣ.—Основныя начала въ изслѣдованіи его; классификація божествъ сообразно общимъ понятіямъ о ихъ значеніи и дѣятельности.—Богъ Неба.—Богъ Дождя.—Богъ Грома.—Богъ Вѣтра.—Богъ Земли. — Богъ Воды. — Богъ Моря.—Богъ Огня.—Богъ Солнца.—Богъ Луны.

При разсмотрѣніи религій всего міра и при изученіи воззрѣній на божество у одного племени за другимъ, мы имѣемъ возможность обратиться къ прежнимъ полемическимъ терминамъ для того, чтобы выразить общую господствующую идею въ теологіи. Человѣкъ такъ часто приписываетъ своимъ божествамъ человѣческій образъ, человѣческія страсти, человѣческую природу, что мы можемъ назвать его Антропоморфитомъ, Антропопатитомъ и, въ заключеніе, Антропофизитомъ. Такое состояніе религіозной мысли, распространенное въ столь обширныхъ размѣрахъ въ человѣчествѣ, составляетъ одно изъ лучшихъ подтвержденій предлагаемой нами теоріи касательно развитія анимизма. Теорія эта, по которой понятіе о человѣческой душѣ есть настоящій fons et origo (источникъ и начало) всѣхъ понятій о духѣ и божествѣ вообще, подтверждается уже тѣмъ фактомъ, что человѣческимъ душамъ приписывается способность обращаться въ добрыхъ или злыхъ духовъ и даже подниматься до степени божества. Но, и кромѣ того, разсматривая характеръ и сущность великихъ политеистическихъ боговъ цѣлыхъ народовъ, которымъ приписывается наиболѣе обширная дѣятельность во вселенной, мы увидимъ, что эти могучія божества сформированы по образцу человѣческой души. Мы увидимъ, что ихъ чувства и симпатіи, ихъ характеръ и привычки, ихъ воля и дѣйствія, даже самый образъ и матеріальный составъ ихъ, несмотря на всѣ приспособленія, преувеличе-

нія и извращенія, представляютъ признаки, въ значительной степени заимствованныя у человѣческой души. Ключъ къ изслѣдованію Diis Majorum Gentium міра состоитъ въ отраженіи въ нихъ самого человѣчества...

Высшія божества Политеизма занимаютъ мѣсто въ общей анимистической системѣ человѣчества. Разбирая религію одного языческаго народа за другимъ, мы ясно видимъ, что человѣкъ являлся типомъ божества, и поэтому человѣческое общество и управленіе было образцомъ, по которому создано общество боговъ и управленіе ихъ. Такое же мѣсто, какое начальники и цари занимаютъ между людьми, занимаютъ и высшія божества среди младшихъ духовъ. Они отличаются отъ душъ и меньшихъ духовныхъ существъ, которыхъ мы, главнымъ образомъ, разсматривали до сихъ поръ, но различие это скорѣе касается степени, чѣмъ сущности. Они — тѣ же личные духи, царящіе надъ личными духами. Надъ безтѣлесными душами и духами предковъ, мѣстными геніями скалъ, источниковъ и деревьевъ, надъ толпою добрыхъ и злыхъ духовъ и всею остальною духовною іерархіею стоятъ болѣе могучія божества, вліяніе которыхъ не ограничивается до такой степени мѣстными или индивидуальными интересами, и которые, по желанію, могутъ обнаруживать свою дѣятельность непосредственно въ своей обширной сферѣ, или контролировать міръ и вліять на него чрезъ посредство низшихъ существъ своего же рода, своихъ слугъ, агентовъ и посланниковъ. Высшіе боги Политеизма, власть которыхъ распространена далеко и широко надъ міромъ, не составляютъ, такъ же какъ и низшіе духи, продуктовъ цивилизованной теологіи. Въ самыхъ грубыхъ религіяхъ низшихъ человѣческихъ расъ уже были обозначены ихъ главныя черты, и, начиная оттуда, черезъ всѣ приливы и отливы прогрессивнаго или ретрограднаго развитія, поэты и жрецы, творцы легендъ и историки, теологи и философы развивали и обновляли, унижали и уничтожали могучихъ владыкъ Пантеона.

Почти всегда, только за весьма малыми исключеніями, читая подробное описаніе какой-либо дикой или варварской религіозной системы, мы находимъ, что царящія божества появляются въ духовномъ мірѣ съ такою же опредѣленностью характера, какъ начальники у человѣческихъ племенъ. Существа эти никакимъ образомъ не тожественны по своей сущности и функціи у одного племени сравнительно съ другимъ; по большей части, каждое изъ нихъ представляетъ опредѣленный теологическій образъ, съ опредѣленнымъ значеніемъ и происхожденіемъ, и повторяется въ этомъ видѣ въ различныхъ мѣстностяхъ, такъ что опредѣленіе его должно занять свое особое мѣсто въ обобщеніяхъ этнографа. Это положеніе дѣла замѣтно уже съ перваго взгляда. Даже у жителей Австраліи, надъ цѣлой толпой душъ, духовъ и демоновъ стоятъ миѳическія фигуры высшихъ божествъ: Нгукъ-Вонга, духъ водъ; Біамъ, который даетъ церемоніальныя пѣсни и причиняетъ болѣзни, будучи, быть можетъ, тожествен нымъ съ Байямомъ, творцомъ; Намбаянди и Варругура, боги небесъ и подземнаго міра [1]). Въ Южной Америкѣ, взглянувъ на теологію манаосовъ (имя которыхъ извѣстно по знаменитой легендѣ объ Эльдорадо и золотомъ городѣ Маноа), мы видимъ Мауари и Сарауа, которыхъ можно назвать Добрымъ и Злымъ Духами, а рядомъ съ послѣдними еще двухъ Гамаинговъ—духовъ водъ и лѣса [2]). Въ Сѣверной Америкѣ описаніе торжественнаго алгонкинскаго жертвоприношенія знакомитъ насъ съ двѣнадцатью первенствующими маниту или богами; высшій изъ нихъ, Великій Маниту въ небесахъ, затѣмъ Солнце, Луна, Земля, Огонь, Вода, Домашній богъ, Маисъ и четыре Вѣтра или четыре Страны Свѣта [3]). У полинезійцевъ толпы душъ предковъ и низшія божества земли, моря и воздуха находятся подъ властью великихъ боговъ Мира и Войны—Оро и Танэ, національныхъ божествъ Таити и Гуагине, Райтубу, создавшаго небо, Гины, помогавшей въ твореніи міра, и ея отца Таароа, несотвореннаго творца, живущаго въ Небесахъ [4]). У даяковъ, живущихъ внутри острова, община духовъ состоитъ изъ душъ умершихъ и изъ существъ, живущихъ въ благородныхъ древнихъ лѣсахъ на вершинахъ высокихъ горъ, или изъ духовъ, витающихъ надъ селеніями и поѣдающихъ запасы риса. Надъ всѣми этими духами властвуютъ Тапа, творецъ и охранитель людей, Іангъ, который научилъ даяковъ ихъ религіи, Джиронгъ, который управляетъ рожденіемъ и смертью людей, и Тепаби, который заставляетъ процвѣтать землю и все находящееся на ней, за исключеніемъ человѣческой расы [5]). Въ западной Африкѣ намъ достаточно взять одинъ примѣръ изъ теологіи Невольничьяго Берега, этой систематической схемы всей природы, управляемой и оживляемой духами, дружественными или враждебными человѣку. Духи эти живутъ въ поляхъ и лѣсахъ, горахъ и долинахъ; они населяютъ воздухъ и воды. Огромное большинство ихъ было когда-то душами людей; такіе духи бродятъ вокругъ могилъ и близъ живыхъ людей, и имѣютъ вліяніе на низшихъ боговъ, которымъ

[1]) Eyre, «Australia», vol. II, p. 362; Oldfield въ «Tr. Eth. Soc.», vol. III, p. 228; Lang, «Queensland», p. 444.

[2]) Martius, «Ethnogr. Amer.», vol. I, p. 583.

[3]) Loskiel, «Ind. of N. America», part I, p. 43.

[4]) Ellis, «Polyn. Res.», vol. I, p. 322.

[5]) St. John, «Far East», vol. I, p. 180.

они служатъ. Въ числѣ этихъ „эдро" (edro) находятся боги, покровители людей, семействъ и племенъ; чрезъ посредство этихъ подчиненныхъ духовъ дѣйствуетъ верховный богъ Маву. Миссіонеръ, описывающій эту духовную негритянскую іерархію, весьма простодушно видитъ въ этомъ сатану и его аггеловъ [1]). Въ Азіи, у самоѣдовъ, надъ мелкими духами, связанными съ ихъ фетишами, и надъ мелкими лѣсными и водяными духами стоятъ болѣе высокія существа, Духъ Лѣса, Духъ Рѣки, Солнце и Луна, Злой Духъ, а надъ всѣми ими—Добрый Духъ [2]). Безчисленныя толпы мѣстныхъ боговъ у кондовъ наполняютъ весь міръ, управляютъ ходомъ природы, вліяютъ на человѣческую жизнь и имѣютъ своихъ начальниковъ; надъ ними стоятъ обоготворенныя души людей, которыя стали божествами-покровителями племенъ. Выше всѣхъ ихъ являются шесть великихъ боговъ: богъ Дождя, богиня Первыхъ Плодовъ, богъ Плодородія, богъ Охоты, желѣзный богъ Войны, богъ Границъ, Судья умершихъ; еще выше этихъ боговъ—богъ Солнца и Творецъ—Бура Пенну, и его жена, могучая богиня Земли, Тари Пенну [3]). Испанскіе завоеватели нашли въ Мексикѣ весьма сложную и систематическую іерархію духовныхъ существъ; число божковъ, которымъ поклонялись въ полѣ и домѣ, въ рощѣ и храмѣ, было неисчислимо; отъ нихъ вѣрующіе могли переходить къ богамъ цвѣтовъ, или „пулька", къ богамъ охотниковъ и золотыхъ дѣлъ мастеровъ, а еще выше къ великимъ божествамъ, общимъ для всего народа и всего міра образамъ, столь извѣстнымъ миѳологамъ подъ именемъ Центеотль—богиня Земли, Тлалокъ—Водяной богъ, Уитцилопохтли — богъ Войны, Миктлантеуктли—богъ Подземнаго міра, Тонатіу и Мецтли—Солнце и Луна [4]). Такимъ образомъ, отправляясь отъ теологіи дикихъ племенъ, ученый доходитъ до политеистическихъ іерархій арійскихъ народовъ. Въ древней Греціи, тучегонитель, Небесный богъ царствуетъ надъ такими божествами, какъ богъ Войны и богиня Любви, богъ Солнца и богиня Луны, богъ Огня и повелитель Подземнаго міра, надъ Вѣтрами и Рѣками, нимфами лѣсовъ, колодцевъ и деревьевъ [5]). Въ современной Индіи, Брама-Вишну-Шива властвуютъ надъ цѣлымъ рядомъ божествъ, весьма разнородныхъ и часто даже загадочныхъ, въ числѣ которыхъ выступаютъ особенно ясно по своему значенію такіе образы, какъ

1) J. B. Schlegel, «Schlüssel zur Ewe Sprache», p. XII, cp. Bowen, «Yoruba Lang.», въ «Smithsonian Contrib.», vol. I, p. XVI.
2) Samoiedia, y Pinkerton, vol. I, p. 531.
3) Macpherson, p. 84, etc.
4) Clavigero, «Messico», vol. II, ch. I.
5) Gladstone, «Juventus Mundi», ch. VII, etc.

Индра—богъ Небесъ, и Суріа—богъ Солнца, Агни—богъ Огня, Павана—богъ Вѣтровъ, и Варуна—богъ Водъ, Яма—богъ Подземнаго міра, Кама—богъ Любви, и Картикейя—богъ Войны, Панчанана, причиняющій падучую болѣзнь, и Маназа, охраняющій отъ укушенія змѣй, священныя Рѣки, и затѣмъ цѣлые ряды нимфъ, демоновъ, эльфовъ и множество духовъ, исполняющихъ всевозможныя обязанности на небѣ и на землѣ (Gandharvas, Apsaras, Siddhas, Asuras, Bhûtas, Râkshasas) [1]).

Систематическое сравненіе политеистическихъ религій привело въ послѣднее время къ замѣчательнымъ результатамъ, благодаря приложенію сравнительно точныхъ методовъ. Такъ мы можемъ видѣть связь древнихъ арійскихъ божествъ Веды съ божествами Гомеровыхъ поэмъ такъ же ясно, какъ англичанинъ находитъ въ скандинавской Эддѣ своихъ древнихъ національныхъ боговъ, имена которыхъ разсѣяны въ мѣстныхъ названіяхъ на картѣ Англіи и служатъ въ англійскомъ языкѣ для обозначенія дней недѣли. Однако, несмотря на это, едва ли нужно прибавлять, что сравненіе въ мельчайшихъ подробностяхъ божествъ даже близко родственныхъ между собою націй, а тѣмъ болѣе племенъ, не связанныхъ общностью языка и исторіи, представляетъ еще очень много труднаго и неудовлетворительнаго. Прежнія отожествленія боговъ и героевъ различныхъ народовъ давали часто самыя ошибочныя указанія; нѣкоторыя изъ нихъ опирались лишь на одно созвучіе именъ, когда, напр., въ индусскомъ Брамѣ и Праяпати усматривали еврейскихъ Авраама и Іафета, и когда даже сэръ Уилльямъ Джонсъ отожествлялъ Водена съ Буддой. Съ такимъ же легкомысліемъ, и до сихъ поръ еще нерѣдко считается внѣ всякаго сомнѣнія, что кельтскій Беаль, костры или огни котораго сходны съ цѣлымъ разрядомъ обычаевъ зажиганія костровъ между различными вѣтвями арійскаго племени, есть Белъ, или Ваалъ семитическаго культа. Къ сожалѣнію, классическіе ученые эпохи Возрожденія начали эти изслѣдованія на ложныхъ основаніяхъ, разсматривая греческія божества въ измѣненномъ видѣ и съ извращенными именами, которыя они получили въ латинской литературѣ. Нѣкоторая раціональность такихъ сравненій, какъ, напр., Зевса съ Юпитеромъ, Гестіи съ Вестою, повела къ еще большей невѣрности, когда Кроноса стали видѣть въ Сатурнѣ, Посейдона въ Нептунѣ, Аѳину въ Минервѣ. Чтобы привести примѣръ тѣхъ результатовъ, къ которымъ можетъ привести сравнительная теологія, основанная на подобныхъ началахъ, мы укажемъ только, что Тота отожествляли съ Гермесомъ, Гермеса съ Меркуріемъ, а Меркурія съ Воденомъ, и такимъ обра-

1) Ward, «Hindoos», vol. II.

зомъ получался нелѣпый переходъ отъ египетскаго божественнаго ученаго и писателя съ ибисовою головою къ тевтонскому небожителю, повелителю яростныхъ бурь. Съ такими произвольными и неосновательными пріемами нельзя, конечно, обращаться къ отыскиванію тѣхъ умственныхъ процессовъ, которые заставили различныхъ народовъ расположить столь сходно, и вмѣстѣ съ тѣмъ столь различно, строй своихъ боговъ.

Всякій, даже самый осмотрительный изслѣдователь, встрѣчаетъ въ такихъ изысканіяхъ двоякаго рода трудности, происходящія отъ видоизмѣненія божествъ, вслѣдствіе внутренняго развитія и внѣшнихъ заимствованій. Даже у низшихъ племенъ личности очень древнихъ и давно обожаемыхъ божествъ пріобрѣтаютъ сложный и смѣшанный характеръ. Миѳологъ, старающійся придти къ точному пониманію Мичабу краснокожихъ индѣйцевъ въ его различныхъ проявленіяхъ, какъ бога Неба и бога Водъ, творца земли и перваго прародителя человѣка, или изслѣдующій личность полинезійскаго Мауи, въ его отношеніяхъ къ солнцу, какъ бога небесъ или Аида, перваго Человѣка и героя острововъ Тихаго океана, можетъ подать руку изслѣдователю семитическихъ или арійскихъ преданій, недоумѣвающему передъ разнородными аттрибутами Ваала и Астарты, Иракла и Аѳины. Сэръ Уилльямъ Джонсъ едва ли преувеличивалъ сложность этой задачи, когда, болѣе восьмидесяти лѣтъ тому назадъ, произнесъ слѣдующія многознаменательныя слова въ первомъ годичномъ собраніи Бенгальскаго Азіатскаго Общества, въ ту эпоху, когда проблески связи греческаго пантеона съ индусскимъ открывали для него новую обширную перспективу сравнительной теологіи. „Мы не должны удивляться“, говоритъ онъ, „находя при ближайшемъ изслѣдованіи, что характеры языческихъ божествъ, мужскихъ и женскихъ, сливаются другъ съ другомъ и сходятся, наконецъ, въ одной или въ двухъ личностяхъ, такъ какъ есть полное основаніе думать, что вся масса боговъ и богинь древняго Рима и современнаго Варанеса (Бенареса) представляетъ только силы природы, и преимущественно Солнца, выраженныя различнымъ образомъ и при посредствѣ множества фантастическихъ именъ“. Что же касается перехода боговъ изъ одной страны въ другую и измѣненій, которымъ они подвергаются на пути, мы можемъ судить объ этомъ по примѣрамъ, происходящимъ на нашихъ глазахъ. Не только одна нація заимствуетъ у другой божество со всѣми его аттрибутами и культомъ, какъ, напр., римскіе поклонники Солнца, которые могли выбирать, по произволу, предметы своего обожанія въ храмахъ греческаго Аполлона, египетскаго Озириса, персидскаго Миѳры или сирійскаго Элагабала: сношенія

расъ между собою могутъ привести къ еще болѣе страннымъ явленіямъ. Всякій оріенталистъ оцѣнитъ замѣчательное смѣшеніе индусской и арабской религіи и языка въ слѣдующихъ деталяхъ, замѣченныхъ у грубыхъ племенъ Малайскаго полуострова. Мы находимъ тамъ Джинъ Буми—бога земли (арабское джинъ = демонъ, санскритское буми = земля), и тамъ же благоуханія курятся передъ Джеваджевой (санскритское дева = богъ), который ходатайствуетъ передъ Пирманомъ, верховнымъ невидимымъ божествомъ въ небесахъ (Брама?); мусульманскій Аллахъ Таала съ своей женою Наби Магамадъ (пророкъ Магометъ) является съ индуизированнымъ характеромъ творца и разрушителя міра; и въ то же время, какъ духи, обитающіе въ камняхъ, называются индусскимъ терминомъ „дева“, или божество, исламизмъ въ такой степени повліялъ на умы поклонниковъ камней, что они называютъ свой священный камень пророкомъ Магометомъ [1]). Обращаясь къ примѣрамъ, ближайшимъ къ намъ, мы можемъ прослѣдить, какъ злой демонъ Эшма Дева древней персидской религіи становится Асмодеемъ еврейскихъ книгъ, появляется затѣмъ среди демонической обстановки въ средніе вѣка и оканчиваетъ свою карьеру въ видѣ „Diable Boiteux“ Лесажа. Даже ацтекскій богъ войны Уитцилопохтли является въ видѣ демона Фицлипуцли въ общеизвѣстной драмѣ о д-рѣ Фаустѣ.

При этнографическихъ сравненіяхъ религій человѣчества, если прямая связь между богами, принадлежащими двумъ различнымъ народамъ, не очевидна, всего безопаснѣе и раціональнѣе ограничиваться при сопоставленіи божествъ только аттрибутами, которыя общи имъ обоимъ. Такимъ образомъ можно сравнивать Дендида Бѣлаго Нила съ арійскимъ Индрою, насколько оба эти божества—боги Неба и Дождя; ацтекскаго Тонатіу съ греческимъ Аполлономъ, насколько оба — боги Солнца; австралійскаго Байама съ скандинавскимъ Торомъ, насколько оба они—боги Грома. Для нашей настоящей цѣли—выяснить Политеизмъ, какъ отдѣлъ Анимизма—не требуется подробнаго сравненія системъ, которое было бы у мѣста только въ руководствѣ къ познанію всѣхъ религій міра. Можно совершенно научно расположить великихъ боговъ по заключающимся въ нихъ основнымъ идеямъ, по отчетливымъ и яснымъ концепціямъ, которыя они выражаютъ, часто подъ весьма смѣшанными и извращенными личностями и именами. Достаточно показать общность того начала, на основаніи котораго теологическій умъ низшихъ расъ создалъ эти старые, извѣстные намъ божественные типы, съ которыми мы познакомились впервые въ пантеонѣ классической ми-

[1]) «Journ. Ind. Archip.», vol. I, pp. 33, 255, 275, 338; vol. II, p. 692.

ѳологіи. Слѣдуетъ замѣтить, что не всѣ, а лишь главные образы относятся къ обожанію природы въ строгомъ смыслѣ слова. Они должны быть разсмотрѣны прежде другихъ. Это—Небо и Земля, Дождь и Громъ, Вода и Море, Огонь, Солнце и Луна, которыя обожаются сами по себѣ, или какъ одушевленные ихъ специальными божествами, или же эти божества обособляются полнѣе и обожаются въ антропоморфической формѣ; все это даетъ намъ группу представленій, всецѣло и несомнѣнно основанныхъ на началахъ дикаго фетишизма. Правда, эти великіе боги Природы имѣютъ необычайную силу и безграничное вліяніе, но это происходитъ потому только, что объекты природы, къ которымъ они относятся, громадны по размѣрамъ и силѣ и подавляютъ меньшихъ фетишей, хотя сами все-таки остаются фетишами.

Въ религіи сѣверо-американскихъ индѣйцевъ Небесный богъ ясно представляетъ намъ постепенное сліяніе матеріальнаго неба съ его личнымъ божествомъ. Въ первое время французской колонизаціи, по описанію патера Бребёфа, гуроны обращались съ молитвами къ землѣ, рѣкамъ, озерамъ и опаснымъ скаламъ, но преимущественно къ небу, полагая, что оно оживлено, и что въ немъ живетъ могучій демонъ. Онъ разсказываетъ, что они прямо обращаются къ небу и называютъ его личнымъ именемъ „Аронгіатэ“. Такъ, бросая, въ видѣ жертвы, табакъ въ огонь, они обращаются къ небу, говоря: „Аронгіатэ“ (Небо), „взгляни на мою жертву, сжалься надо мною, помоги мнѣ!“ Они прибѣгаютъ къ помощи неба почти во всѣхъ своихъ нуждахъ и почитаютъ его выше всѣхъ созданій, усматривая въ немъ нѣчто особенно божественное. Они воображаютъ, что въ небѣ находится „оки“, т.-е. демонъ, или сила, которая управляетъ временами года и повелѣваетъ вѣтрамъ и волнамъ. Они боятся гнѣва этого божества, и призываютъ его въ свидѣтели, когда даютъ какое-нибудь торжественное обѣщаніе или заключаютъ договоръ, говоря при этомъ: „Небо слышитъ, что мы сдѣлали сегодня“, и страшатся наказанія за нарушеніе слова. Одинъ изъ самыхъ извѣстныхъ колдуновъ ихъ увѣрялъ, что Небо будетъ недовольно, если люди станутъ смѣяться надъ нимъ; если они станутъ призывать его каждый день—Небо, Аронгіатэ, не давай ему ничего, — оно отмститъ имъ за это. Съ другой стороны, этимологія указываетъ, что божественное небо имѣетъ настоящее значеніе верховнаго божества ирокезовъ — Торонгіавагона, „сошедшаго съ неба“ или „держащаго небо“, празднество котораго совпадаетъ съ временемъ зимняго солнцестоянія; онъ вывелъ племя ихъ предковъ изъ горъ, научилъ ихъ охотѣ, браку и религіи, далъ имъ зерновой хлѣбъ и бобы, тыкву, картофель и табакъ, и руководилъ ихъ переселеніями, когда они распространялись по всей мѣстности. Такимъ

образомъ, у сѣверо-американскихъ племенъ понятіе о личномъ божественномъ небѣ не только является основой идеи о „Владыкѣ Неба“, Небесномъ богѣ, но оно можетъ развиваться и въ болѣе общую идею божества, въ понятіе о Великомъ Небесномъ Духѣ [1]). Въ южной Африкѣ зулусы говорятъ о небѣ, какъ о личности, приписывая ему способность проявлять свою волю; они говорятъ также о богѣ Неба, отъ гнѣва котораго отмаливаются во время бури и грома. Въ мѣстной легендѣ о зулусской принцессѣ, попавшей въ страну половинныхъ людей, плѣнница упрекаетъ Небо въ личномъ образѣ за то, что оно дѣйствуетъ противъ ея враговъ только обыкновеннымъ образомъ, а не такъ, какъ бы она желала:

„Listen, you heaven. Attend; mayoya, listen.
Listen, heaven. It does not thunder with loud thunder.
It thunders in an undertone. What is it doing?
It thunders to produce rain and change of season“ [2]).

Вслѣдствіе этой жалобы, облака собираются стремительно; принцесса поетъ опять, начинается страшный громъ, и Небо убиваетъ вокругъ нея полулюдей; сама же она остается невредимою [3]). Западная Африка представляетъ намъ другой примѣръ страны, гдѣ царствуетъ Небесный богъ, въ аттрибутахъ котораго мы можемъ прослѣдить переходъ отъ прямого представленія о личномъ небѣ къ понятію о верховномъ творящемъ божествѣ. Такъ въ Бонни одно и то же слово означаетъ бога, небо и облака; въ Аквапимѣ, Янкупонгъ есть въ то же время и высшій богъ, и погода. Относительно этого послѣдняго божества, Ніанкупона племени Оджи, Ріисъ замѣчаетъ слѣдующее: „Понятіе о немъ, какъ о верховномъ духѣ, темно и неопредѣленно и часто смѣшивается съ понятіемъ о видимомъ небѣ, небесномъ сводѣ, вышнемъ мірѣ (соррo), недоступномъ для человѣка; вслѣдствіе того, то же слово употребляется также для неба, небеснаго свода и даже для дождя и грома“ [4]). Такой же переходъ отъ божественнаго неба къ его антропоморфическому божеству замѣчается и въ теологіи татарскихъ племенъ. Грубый умъ са-

[1]) Brebeuf, въ «Rel. des. Jés.», 1636, p. 107; Lafitau, «Mœurs des Sauvages Amériquains», vol. I, p. 132. Schoolcraft, «Iroquois», p. 36, etc. 237. Brinton, «Myths of New World», pp. 48, 172. J. G. Müller, «Amer. Urrelig.», p. 119.

[2])
Слушай же, о небо. Внимай; майойа, слушай.
Услышь, небо. Громъ не гремитъ звучнымъ громомъ.
Онъ гремитъ въ полгрома. Что это онъ дѣлаетъ?
Онъ гремитъ только, чтобъ породить дождь и перемѣну погоды.

[3]) Callaway, «Zulu Tales», vol. I, p. 203.

[4]) Waitz, «Antropologie», vol. II, p. 168, etc.; Burton, «W. & W. fr. W. Afr.», p. 76.

моѣда едва ли отличаетъ видимое, личное Небо отъ божества, соединеннаго съ нимъ подъ общимъ именемъ Нумъ. Среди болѣе культурныхъ финскихъ племенъ, космическіе аттрибуты Небеснаго бога, Стараго Укко, представляютъ тотъ же основной характеръ; онъ старѣйшій въ Небѣ, отецъ Неба, держащій сводъ небесный, богъ Воздуха, житель облаковъ, тучегонитель, пастырь облачныхъ ягнятъ [1]). Насколько свидѣтельства языка, письменные памятники и обряды могутъ сохранить воспоминаніе объ образѣ мыслей весьма отдаленнаго времени, Китай представляетъ намъ въ высшемъ божествѣ государственной религіи подобный же теологическій процессъ. Тіэнъ, Небо, есть въ личномъ образѣ Шангъ-Ти, или Вышній Императоръ, Владыка Вселенной. Китайскія книги могутъ идеализировать это высшее божество; они могутъ говорить, что его велѣніе есть судьба, что онъ награждаетъ добрыхъ и наказываетъ злыхъ, что онъ любитъ и защищаетъ свой народъ, что онъ проявляетъ себя знаменіями, что онъ—духъ полный всезнанія, всепроникающій, грозный, величественный,—однако, они не могутъ довести эту идеализацію его до идеи абстрактнаго небеснаго божества: и языкъ, и исторія не перестаютъ видѣть въ немъ то, чѣмъ онъ былъ вначалѣ, т.-е. Тіэнъ, Небо [2]).

Исторія Небеснаго бога у индо-европейской расы вполнѣ согласуется съ этимъ фактомъ. Существо, обожаемое древними арійцами было: —

„. . . . весь кругъ небесъ, само по себѣ чувствующее существованіе, богъ, къ которому взываютъ съ подъятыми руками и хвалебными пѣснями.

Доказательства того въ арійскомъ языкѣ были съ полною ясностью выставлены проф. Максомъ Мюллеромъ. Въ первомъ періодѣ, санскритскій Діу (Dyaus), ясное небо, понимается въ такомъ прямомъ значеніи, что онъ выражаетъ идею дня, а о буряхъ говорится, что онѣ происходятъ въ немъ; въ то же время греки и римляне представляютъ подобную же опредѣленность въ такихъ терминахъ, какъ ἔνδιος, „на открытомъ воздухѣ“, εὔδιος „ясное небо, тишь“, sub divo, „подъ открытымъ небомъ“, sub Jove frigido, „подъ холоднымъ небомъ“, или въ этомъ наглядномъ описаніи Эннея яснаго неба, Юпитера, котораго всѣ призываютъ:

[1]) Castrén. «Finn. Myth.», p. 7, etc.

[2]) Plath, «Religion und Cultus der Alten Chinesen», part I, p. 18, etc.; part II, p. 32; Doolittle, «Chinese», vol. II, p. 396. См. Max Müller, «Lectures», 2-nd. S. p. 437; Legge, «Confucius», p. 100. Дальнѣйшія указанія относительно поклоненія Небу, какъ Верховному божеству у дикарей и варваровъ, см. гл. XVII.

„Aspice hoc sublime candens, quem invocant omnes Jovem“.

Во второмъ періодѣ Діаусъ питаръ, отецъ-Небо, является въ Ведѣ, какъ супругъ Притгиви матаръ, матери-Земли, и считается однимъ изъ самыхъ высшихъ или даже высшимъ въ числѣ свѣтлыхъ боговъ. Для грековъ это—Ζεὺς πατήρ, отецъ-Небо, всевидящій Зевсъ, повелитель облаковъ, Царь боговъ и людей. Какъ говоритъ Максъ Мюллеръ: „Ничто не могло быть сказано о небѣ, что не приписывалось бы въ той или другой формѣ Зевсу. Зевсъ гремѣлъ, посылалъ дождь, снѣгъ, градъ, испускалъ молніи, собиралъ облака, выпускалъ вѣтры, держалъ радугу. Зевсъ установилъ дни и ночи, мѣсяцы, времена года и годы. Онъ наблюдаетъ надъ полями, посылаетъ богатую жатву и заботится о стадахъ. Подобно Небу, Зевсъ пребываетъ на высочайшихъ горахъ; подобно Небу, Зевсъ обнимаетъ всю землю; подобно Небу, Зевсъ вѣченъ, неизмѣненъ, онъ величайшій изъ боговъ. Для добра или для зла, Зевсъ-небо и Зевсъ-богъ сливаются въ одно въ представленіи грековъ, и языкъ беретъ верхъ надъ мыслью, преданіе надъ религіей“. Тотъ же арійскій отецъ-Небо есть Юпитеръ, подъ тѣмъ первоначальнымъ именемъ и съ тѣмъ характеромъ, который принадлежалъ ему въ Римѣ, задолго до того, какъ его одѣли въ заимствованныя одежды греческаго миѳа и приспособили къ идеямъ классической философіи [1]). Такъ у одного народа за другимъ совершался великій религіозный процессъ, которымъ отецъ-Небо превращался въ Небеснаго отца, Отца въ небѣ.

Богъ Дождя есть всего чаще богъ Неба, принимающій на себя отправленіе этой спеціальной обязанности, хотя иногда онъ обособляется въ болѣе ясную, личную форму или сливается по своимъ признакамъ съ Водянымъ богомъ. Въ восточной Африкѣ духъ стараго вождя, живущій на облачной вершинѣ горы, можетъ исполнять молитвы своихъ поклонниковъ и, въ отвѣтъ на нихъ, посылать освѣжающіе ливни; высшее божество дамаровъ есть Омакуру, податель Дождя, который живетъ на дальнемъ Сѣверѣ, тогда какъ у негровъ западной Африки богъ-Небо есть и податель дождя и можетъ по имени переходить въ самый дождь [2]). Пачакамакъ, перуанскій творецъ міра, заставляетъ богиню Дождя лить воду на землю и насылать градъ и снѣгъ [3]). Ацтекскій

[1]) Max Müller, «Lectures», 2-nd Series, p. 425; Grimm, «D. M.», ch. IX; Cicero, De Natura Deorum. III, 4. Связь санскритскаго Діу съ скандинавскимъ Тиромъ и англо-саксонскимъ Тивомъ скорѣе лежитъ въ этимологіи, нежели въ самомъ значеніи.

[2]) Duff Macdonald, «Africana», vol. I, p. 60 (E. Centr. Afr.); Waitz, «Anthropologie», vol. II, p. 169 (W. Afr.), p. 416 (Damaras).

[3]) Markham, «Quichua Gr. and Dic.», p. 9; J. G. Müller, «Amer. Urrel.» pp. 318, 368.

Тлалокъ былъ, безъ сомнѣнія, первоначально богомъ-Небомъ, такъ какъ онъ держитъ громъ и молнію, но онъ принялъ по преимуществу аттрибуты бога Воды и бога Дождя. Такимъ же образомъ въ Никарагуа Дождевой богъ Квіатеотъ (по-ацтекски квіагуитль = дождь, теотль = богъ), которому приносили въ жертву дѣтей, чтобы вызвать дождь, обнаруживаетъ свою высшую небесную природу тѣмъ, что посылаетъ также громъ и молнію [1]). Дождевой богъ кондовъ есть Пидзу Пенну, котораго жрецы и старѣйшины стараются расположить въ свою пользу яйцами и аракомъ, рисомъ и баранами, обращаясь къ нему съ странными патетическими воззваніями. Они говорятъ ему, что если онъ не пошлетъ влаги, земля останется невспаханною, сѣмя сгніетъ въ почвѣ, они сами, ихъ дѣти и скотъ умрутъ съ голоду, лани и кабаны пойдутъ искать другихъ убѣжищъ, и тогда какая польза будетъ, если Дождевой богъ смилостивится, и какъ мало добра принесетъ какое бы то ни было количество воды, когда не останется ни людей, ни скота, ни сѣмянъ. Поэтому пусть онъ, стоя на небѣ, льетъ на нихъ воду сквозь свое рѣшето, пока лани не будутъ выгнаны водою изъ лѣсовъ и не придутъ искать убѣжища въ домахъ, пока земля съ горъ не будетъ смыта въ долины, пока горшки не станутъ лопаться отъ вздувающагося варящагося риса, пока звѣри не соберутся въ такомъ количествѣ въ зеленѣющей и благодатной странѣ, что топоры людей иступятся отъ истребленія дичи [2]). Съ большимъ метеорологическимъ пониманіемъ, кольскія племена въ Бенгаліи полагаютъ, что ихъ великое божество Марангъ-Буру, Большая гора, есть богъ Дождя. Марангъ-Буру, одна изъ самыхъ видныхъ горъ на плоскости близъ Лодмаха въ Чота-Нагпурѣ, есть само божество или жилище его. Передъ началомъ дождей, женщины всходятъ на гору, подъ предводительствомъ женъ пахановъ, въ сопровожденіи дѣвушекъ, бьющихъ въ барабанъ, и кладутъ приношенія, состоящія изъ молока и бетелевыхъ листьевъ, на плоской скалѣ на вершинѣ горы. Затѣмъ жены пахановъ становятся на колѣни съ распущенными волосами, и призываютъ божество, умоляя его послать дождь на нивы. Онѣ сильно трясутъ головами, безпрерывно повторяя молитву, и продолжаютъ это до тѣхъ поръ, пока не впадутъ въ изступленіе, при чемъ движенія ихъ становятся непроизвольными. Дикія тѣлодвиженія ихъ продолжаются до тѣхъ поръ, пока не покажется облако; тогда онѣ встаютъ, берутъ барабаны и исполняютъ на скалѣ танецъ куррунъ; Марангъ-Буру отзывается на ихъ мольбы от-

---

[1]) Ibid., pp. 496—9; Oviedo, «Nicaragua», pp. 40, 72.
[2]) Macpherson, «India», pp. 89, 355.

даленнымъ громомъ, и онѣ, исполненыя радости, идутъ домой. Онѣ должны идти на гору, воздерживаясь отъ пищи, и оставаться тамъ, пока не послышится „звука обилія дождя“, послѣ чего онѣ начинаютъ ѣсть и пить. Говорятъ, что дождь приходитъ всегда еще до вечера, но старыя женщины, повидимому, сами выбираютъ удобный моментъ для начала своего поста [1]). Въ старые годы финны обращались также къ богу Неба Укко съ слѣдующею молитвою:

„Ukko, thou, O God above us
Thou, O Father in the heavens,
Thou who rulest in the cloud-land,
And the little cloud-lambs leadest,
Send us down the rain from heaven,
Make the clouds to drop with honey,
Let the drooping corn look upward,
Let the grain with plenty rustle“ [2]).

Совершенно подобнымъ этому было классическое представленіе о Ζεὺς ὑέτιος, Jupiter Pluvius. Оно выражается весьма типично въ знаменитой аѳинской молитвѣ, приводимой Маркомъ Авреліемъ: „Пролей, дорогой Зевесъ, пролей дождь на вспаханныя поля аѳинянъ и на равнины“ [3]), и въ жалобахъ Петронія Арбитра на безбожіе современниковъ; теперь, говоритъ онъ, никто не думаетъ, что небо есть небо, никто не держитъ поста, никто не заботится ни на волосъ о Юпитерѣ: всѣ люди, закрывши глаза, только считаютъ свои богатства. Въ прежнія времена женщины всходили на горы въ длинныхъ одеждахъ, съ босыми ногами, распущенными волосами и чистымъ духомъ, прося у Юпитера влаги; и тогда, если начинался дождь, онъ лилъ потоками, и онѣ возвращались домой, измокшія какъ крысы [4]). Въ позднѣйшую эпоху, когда засуха сожигала

---

[1]) Dalton, Kols, въ «Tr. Eth. Soc.», vol. VI, p. 34.
[2]) Castrén, «Fin Mith.», p. 36; Kalewala, Rune II, 317.

Укко, ты, о богъ надъ нами,
Ты, Отецъ въ небесахъ,
Ты, правящій облачною страною,
И пасущій маленькихъ облачныхъ ягнятъ,
Ниспошли намъ дождь съ неба,
Заставь капать медъ съ облаковъ,
Дай подняться хлѣбнымъ колосьямъ,
И тихо шумѣть въ своемъ изобиліи,

[3]) Marc. Antonin, V, 7. «Εὐχὴ Ἀθηναίων, ὗσον, ὗσον, ὦ φίλε Ζεῦ, κατὰ τῆς ἀρούρας τῶν Ἀθηναίων καὶ τῶν πεδίων.
[4]) Petron. Arbiter. Sat. XLIV. «Antea stolatæ ibant nudis pedibus in clivum, passis capillis, mentibus puris, et Jovem aquam exorabant. Itaque statim urceatim plovebat: aut tunc aut nunquam; et omnes redibant udi tanquam mures». См. Grimm, «D. M.», p. 160.

поля средневѣковаго земледѣльца, онъ переносилъ на другихъ заступниковъ роль подателя дождя, и въ торжественной процессіи, при пѣніи гимновъ просилъ помощи у св. Петра или св. Іакова, или же, съ еще большею миѳологическою послѣдовательностью, обращался прямо къ Царицѣ Небесъ. Что касается до насъ, мы уже дожили до такого времени, когда люди рѣдко рѣшаются обращаться къ Верховному Божеству съ прежними обычными молитвами о дождѣ, такъ какъ дожди уже вышли изъ области сверхъестественнаго и присоединились въ области естествознанія къ приливамъ и временамъ года.

Положеніе бога Грома въ политеистическихъ религіяхъ весьма сходно съ положеніемъ бога Дождя, часто даже до совершеннаго совпаденія съ нимъ. Но богъ Грома отличается скорѣе гнѣвнымъ, чѣмъ благодѣтельнымъ характеромъ, характеромъ, который мы уже почти разучились реализировать, съ тѣхъ поръ, какъ ужасъ, наводимый громомъ на умъ дикаря, потерялъ свою силу для насъ, видящихъ въ громѣ уже не проявленіе божьяго гнѣва, а возстановленіе равновѣсія въ электричествѣ воздуха. Сѣверо-американскія племена, какъ, напр., манданы, слышали въ громѣ и видѣли въ молніи хлопанье крыльевъ и сверканіе глазъ той страшной небесной птицы, которая принадлежитъ Великому Маниту или даже есть самъ Маниту [1]). Дакоты показывали въ нѣкоторомъ мѣстѣ, называемомъ Громовые слѣды, близъ истока рѣки св. Петра, отпечатки ногъ громовой птицы съ промежутками въ 25 миль. Слѣдуетъ замѣтить, что эти сіуксы въ своихъ разнообразныхъ вымыслахъ о громовой птицѣ даютъ превосходный ключъ къ громовымъ миѳамъ, которые повторяются въ столь многихъ странахъ. Они утверждаютъ, что молнія, проникая въ землю, разбрасываетъ во всѣ стороны громовые камни, которыми они считаютъ кремни и пр.; какъ разумное основаніе своего повѣрья, они указываютъ то обстоятельство, что кремневые камни на самомъ дѣлѣ даютъ искры при ударѣ [2]). Въ одномъ разсказѣ о нѣкоторыхъ караибскихъ божествахъ, бывшихъ нѣкогда людьми, а теперь сдѣлавшихся звѣздами, встрѣчается имя Саваку (Savacou), который былъ превращенъ въ большую птицу; онъ повелитель урагана и грома, онъ дуетъ огнемъ черезъ большую трубу, что и составляетъ молнію, и посылаетъ большіе дожди. Рошфоръ описываетъ впечатлѣніе, производимое громомъ на оевропеизировавшихся уже отчасти караибовъ въ Вестъ-Индіи, двѣсти лѣтъ тому назадъ. Замѣчая

[1]) Pr. Max v. Wied, «N. Amer.», vol. II, pp. 152, 223; J. G. Müller, p. 120; Waitz, vol. III, p. 179.
[2]) Keating, «Narr.», vol. I, p. 407; Eastman, «Dahcotah», p. 71; Brinton, p. 150, etc.; см. M' Coy, «Baptist Indian Missions», p. 363.

приближеніе грома, говоритъ онъ, они поспѣшно отправляются въ свои хижины и располагаются въ кухнѣ на маленькихъ сидѣньяхъ противъ огня; закрывши лицо и опустивъ голову на руки и на колѣни, они начинаютъ плакать и причитать на своемъ ломаномъ нарѣчіи: „Maboya mouche fache contre Caraïbe“, т.-е. Мабойя (злой демонъ) очень сердитъ на караибовъ. Они говорятъ то же самое, когда наступаетъ ураганъ, не прекращая своихъ завываній, пока онъ не пройдетъ; удивленіе ихъ тому, что христіане не обнаруживаютъ такого же огорченія и страха въ подобныхъ случаяхъ, рѣшительно не имѣетъ предѣловъ [1]). Племена Тупи въ Бразиліи представляютъ примѣръ народа, у котораго Громъ или Громовержецъ Тупанъ, хлопающій своими небесными крыльями и блистающій небеснымъ свѣтомъ, развился въ представителя высшаго божества, имя котораго у христіанскихъ потомковъ ихъ является еще и теперь равнозначащимъ съ именемъ Бога [2]). Въ Перу, однимъ изъ могучихъ и повсемѣстно почитаемыхъ боговъ былъ Катекиль, богъ Грома, сынъ бога Неба; онъ высвободилъ индѣйскій народъ изъ-подъ земли, раскопавши ее своей золотой лопаткой; во время грозы онъ бросаетъ изъ своей пращи маленькіе, круглые громовые камешки, которые цѣнятся въ деревняхъ, какъ огневые фетиши и какъ талисманы для возбужденія пламенной любви. Насколько отличается по своей личности и высокому положенію Громъ и Молнія (Чуки ильяйльяпа) въ религіи инковъ, можно видѣть по его гуакѣ, или идолу-фетишу, который ставился на скамьѣ рядомъ съ идолами Творца и Солнца на большомъ Солнечномъ празднествѣ въ Куцно; тогда жертвенныя животныя раскладывались вокругъ нихъ, и жрецъ произносилъ слѣдующую молитву: „О Творецъ, и Солнце, и Громъ, будьте всегда молоды! Не старѣйтесь! Пусть во всемъ будетъ миръ! Пусть размножится народъ и его пища, и пусть все продолжаетъ умножаться“ [3]).

Въ Африкѣ мы можемъ противопоставить племя зулусовъ, которое видитъ въ громѣ и молніи прямое дѣйствіе Неба или Небеснаго бога, племени Іоруба, которое приписываетъ громъ не Олоруну, богу Неба, а низшему божеству, Шанго, богу Грома; послѣдняго они зовутъ также Дзакута, метатель камней, такъ какъ у нихъ, какъ и у многихъ другихъ народовъ, забывшихъ свой каменный періодъ, именно онъ бросаетъ

[1]) De la Borde, «Caraibes», p. 530; Rochefort, «Iles Antilles», p. 431.
[2]) De Laet, «Novus Orbis», XV, 2. Waitz, vol. III, p. 417; J. G. Müller, p. 270; также 421 (громовыя бури вслѣдствіе гнѣва Солнца, въ Куманѣ и пр.).
[3]) Brinton, p. 153; Herrera, «Indias Occidentales», Dec. V, 4. J. G. Müller, p. 327. «Rites and Laws of the Incas», tr. and ed. въ C. R. Markham, p. 16, см. 81; Prescott, «Peru», vol. I, p. 86.

съ неба каменные топоры, которые попадаются иногда въ землѣ и хранятся какъ нѣчто священное [1]). Въ религіи камчадаловъ, Биллукай, край одежды котораго составляетъ радугу, живетъ въ облакахъ со многими духами и насылаетъ громъ, молнію и дождь [2]). У кавказскихъ осетиновъ громъ производится Ильей; въ этомъ имени миѳологи могутъ прослѣдить христіанское преданіе о пророкѣ Иліи, огненная колесница котораго отожествляется и въ другихъ мѣстностяхъ съ громовымъ богомъ; такъ, высочайшая вершина Эгины, гдѣ возсѣдалъ когда-то общеэллинскій Зевсъ, называется теперь горой св. Иліи. Между нѣкоторыми мусульманскими сектаторами существуетъ преданіе, что исторически извѣстный Али, двоюродный братъ Магомета, возсѣдаетъ на облакахъ, и что громъ есть его голосъ, а молнія—бичъ, которымъ онъ наказываетъ злыхъ [3]). Между татарскими или туранскими народами, у европейскихъ вѣтвей ихъ всего яснѣе очерчивается образъ громового бога. У лопарей, Тіермесъ былъ, повидимому, богомъ Неба, и его представляли себѣ преимущественно въ видѣ Айжи (Aija), бога Грома; въ прежнія времена они думали, что громъ (Айжа) есть живое существо, парящее въ воздухѣ и подслушивающее разговоры людей, при чемъ онъ поражаетъ тѣхъ, которые отзываются о немъ съ неуваженіемъ; или, какъ говорятъ другіе, громовой богъ—врагъ колдуновъ, которыхъ онъ гонитъ съ неба и осыпаетъ ударами, и въ это-то время люди слышатъ громъ, который есть звукъ его стрѣлъ, пускаемыхъ съ его лука, т.-е. радуги. Въ поэзіи финновъ, Укко, Небесный богъ, надѣленъ подобными же аттрибутами. Руны называютъ его Громовержцемъ; онъ говоритъ чрезъ облака, его огненная рубашка есть страшная грозовая туча; мы узнаемъ также объ его камняхъ и молотѣ; онъ машетъ своимъ огненнымъ мечомъ, и отъ этого происходитъ молнія, или же онъ натягиваетъ свою могучую радугу, лукъ Укко, и мечетъ свои огненныя мѣдныя стрѣлы, при чемъ люди просятъ его поразить ихъ враговъ. Или, когда въ его небесномъ жилищѣ наступаетъ темнота, онъ высѣкаетъ огонь, и это производитъ молнію. До настоящихъ дней финны называютъ бурю „ukko“ или „ukkonen“, т.-е., маленькій укко, и когда блеститъ молнія, они говорятъ: „Вотъ Укко высѣкаетъ огонь“ [4]).

[1]) Bowen, «Yoruba Lang.», p. XVI, въ «Smithsonian Contr.», vol. I. См. Burton, «Dahome», vol. II, p. 142. Подробности о громовыхъ топорахъ и пр. въ «Early Hist. of Mankind», ch. VIII.
[2]) Steller, «Kamtschatka», p. 266.
[3]) Klemm, «C. G.», vol. IV, p. 85. (Ossetes, etc.). См. Welcker, vol. I, p. 170; Grimm, «D. M.», p. 158; Bastian, «Mensch», vol. II, p. 423 (Ali-sect.).
[4]) Castrén, «Finn. Myth.», p. 39, etc.

Итакъ, что же такое представленіе арійцевъ о Громовомъ богѣ, если не поэтическая обработка понятій, унаслѣдованныхъ отъ дикаго состоянія, чрезъ которое прошли первоначальные арійцы? Громовой богъ индусовъ есть Небесный богъ Индра; лукъ Индры есть радуга, Индра мечетъ свои перуны, онъ разитъ своихъ враговъ, онъ побиваетъ тучи драконовъ, и дождь льется на землю, и солнце блещетъ вновь. Веды наполнены хвалебными гимнами Индрѣ: „Теперь я стану пѣть дѣянія Индры, которыя онъ своими громами совершалъ въ древнія времена. Онъ поразилъ Аги, онъ выпустилъ воду, онъ отдѣлилъ рѣки отъ горъ. Онъ поразилъ Аги горою; Тваштаръ выковалъ ему его славный перунъ“.—„Направь, о мощный Индра, тяжелый, сильный, красный мечъ противъ враговъ!“—„Пусть сѣкира (громовой ударъ) появится вмѣстѣ съ блескомъ: пусть красный свѣтъ вспыхнетъ и засверкаетъ ярко!“ „Когда Индра бросаетъ свои громы одинъ за другимъ, тогда они вѣрятъ въ блистающаго бога“. Индра не есть просто великій богъ въ древнемъ ведійскомъ пантеонѣ, онъ есть покровительствующее божество арійскихъ завоевателей въ Индіи; къ нему они обращаются за помощью при своихъ столкновеніяхъ съ темнокожими племенами страны. „Истребляя дазіевъ, Индра защитилъ арійцевъ“. „Индра помогалъ въ битвѣ арійскимъ поклонникамъ. Онъ подчинилъ беззаконныхъ силѣ Ману, онъ побѣдилъ чернокожихъ“ [1]). Этотъ индусскій Индра произошелъ отъ Діауса, Неба. Но у грековъ Зевсъ есть самъ Zeus Keraunеios,—Громовержецъ, и гремитъ съ закутанныхъ облаками вершинъ Иды или Олимпа. Такимъ же образомъ Юпитеръ Капитолійскій у римлянъ есть самъ Юпитеръ Громовержецъ.

Ad penetrale Numae, Capitolinumque Tonantem“ [2]).

Далѣе, древніе славянскіе народы, согласно весьма точнымъ описаніямъ, почитали Юпитера Громовержца, какъ своего высочайшаго бога. Онъ былъ небожителемъ, Небеснымъ богомъ, его оружіе—громъ, молнія, его имя—Перунъ Громовержецъ (Perkun Perkunas). Въ литовскихъ областяхъ громъ это — самъ Перкунъ. Въ прежнія времена крестьянинъ, слыша раскаты грома, взывалъ: „Dewe Perkune apsaugog mus!—Богъ Перкунъ, пощади насъ!“ и говоритъ и до сихъ поръ: „Perkunas gravja!“—Перкунъ гремитъ! или: „Wezzais barrahs!“—старый ворчитъ [3]). Древняя германская и скандинавская теологія дѣлала изъ

[1]) «Rig-Veda», I, 32. 1, 55. 5, 130. 8, 165; III, 34. 9; VI, 20; X, 44. 9, 89, 9. Max Müller, «Lectures». 2-nd S. p. 427; «Chips», vol. I, p. 42; vol. II, p. 323. См. Muir, «Sanskrit Texts».
[2]) Homer, Il. VIII, 170, XVII, 595. Ovid. Fast. II, 69. См. Welcker, «Griech. Götterl.», vol. II, p. 194.
[3]) Hanusch, «Slaw. Myth.», p. 257.

грома (Donar, Thor) особое божество, управляющее облаками и дождемъ и пускающее свой сокрушительный молотъ по воздуху. Онъ занималъ высокое царственное мѣсто въ небѣ саксовъ, пока не наступили времена, когда обращающіеся въ христіанство должны были торжественно отказаться отъ него въ формулѣ: „ec forsacho Thunare — я отрекаюсь отъ грома!“ Въ настоящее время онъ живетъ еще только въ языкѣ, въ этимологіи такихъ именъ, какъ, напр., Доннерсбергъ, Торвальдсенъ, Donnerstag, Thursday [1]).

Въ политеизмѣ, какъ низшихъ, такъ и высшихъ расъ, къ числу весьма обычныхъ образовъ принадлежатъ боги Вѣтровъ. Вѣтры сами по себѣ, особенно четыре вѣтра четырехъ странъ свѣта, принимаютъ имена и формы личныхъ божествъ, и въ то же время нѣкоторое божество съ болѣе обширной властью, богъ Вѣтра, богъ Бури, богъ Воздуха, или самъ могучій богъ Неба является повелителемъ или властителемъ зефировъ, вѣтровъ и бурь. Мы уже упоминали, въ видѣ примѣра, о четырехъ вѣтрахъ алгонкинской миѳологіи Сѣверной Америки, національныя сказанія о которыхъ опоэтизированы въ „Гайаватѣ“, и приводили ихъ названія—Мёджикивисъ, Западный вѣтеръ, отецъ Небесныхъ вѣтровъ, и его дѣти, Вабунъ, Восточный вѣтеръ, приносящій утро, лѣнивый Шавондази, Южный вѣтеръ, дикій и жестокій сѣверный вѣтеръ, свирѣпый Кабибонокка. Съ религіозной точки зрѣнія, эти могучія существа соотвѣтствуютъ четыремъ великимъ маниту, которымъ приносятся жертвы у делаваровъ,—Западу, Югу, Востоку и Сѣверу; въ то же время ирокезы признаютъ божество еще большей силы, Гео (Gäoh), Духа Вѣтровъ, который держитъ эти вѣтры заключенными въ горахъ въ жилищѣ вѣтровъ [2]). Эллисъ описываетъ слѣдующимъ образомъ боговъ вѣтровъ у полинезійцевъ: „Главныя изъ нихъ назывались Вероматаутору (Veromatautoru) и Таирибу (Tairibu), братъ и сестра дѣтей Таароа. Жилище ихъ находилось близъ большой скалы, на которой стоитъ міръ. Они держатъ тамъ въ заточеніи бури, ураганы и всѣ разрушительные вѣтры, выпуская ихъ, чтобы наказать тѣхъ, кто пренебрегаетъ служеніемъ богамъ. Въ бурную погоду мореплаватель на морѣ, или друзья его на сушѣ, старались возбудить состраданіе этихъ божествъ. Щедрые дары, по ихъ мнѣнію, всегда могутъ привести

[1]) Grimm, «Deutsche Myth.», ch. VIII. Edda; Gylfaginning, 21, 44.
[2]) Schoolcraft, «Algic. Res.», vol. I, p. 139, vol. II, p. 214; Loskiel, part I, p. 43; Waitz, vol. III, p. 190. Morgan, «Iroquois», p. 157; J. G. Müller, p. 56. Дальнѣйшія свидѣтельства объ Америкѣ у Brinton, «Myths of New World», pp. 50, 74; Cranz, «Grönland», p. 267 (Sillagiksartok, духъ Погоды); De la Borde, «Caraïbes», p. 530 (караибская звѣзда Курумонъ производитъ волны и опрокидываетъ лодки).

затишье. Если бы первые изъ нихъ оказались безъ дѣйствія, то слѣдующіе обѣщали несомнѣнный успѣхъ. Тѣ же средства употреблялись и для вызыванія бури, но съ меньшей увѣренностью; когда жители одного острова получали извѣстіе, что на нихъ приготовляется набѣгъ съ сосѣдняго, они тотчасъ же несли богатые дары этимъ богамъ, прося ихъ разразить бурею непріятельскій флотъ, какъ только онъ пустится въ море. Даже самые разумные изъ нихъ и теперь еще полагаютъ, что въ прежнее время злые духи имѣли большую силу надъ вѣтрами, и прибавляютъ, что, съ тѣхъ поръ, какъ уничтожено идолопоклонство, не было уже такихъ страшныхъ бурь, какъ прежде“. Загадочный небесно-солнечный характеръ великаго бога Мауи еще болѣе усложняется тѣмъ, что онъ является и въ качествѣ бога Вѣтра. Въ Таити его отождествляютъ съ Восточнымъ вѣтромъ; въ Новой Зеландіи онъ держитъ въ своей власти всѣ вѣтры, кромѣ западнаго; онъ запираетъ ихъ помощью большихъ камней, заваливая ими входы въ пещеры, за исключеніемъ Западнаго вѣтра, котораго онъ никакъ не можетъ поймать или заточить, и который поэтому дуетъ почти постоянно [1]). По мнѣнію камчадала, небесный богъ Биллукай сходитъ на землю и ѣздитъ на саняхъ; люди видятъ его слѣды на снѣгу, наметенномъ вѣтромъ [2]). Хотя въ миѳологіи финновъ и попадаются указанія низшихъ боговъ вѣтровъ, но главный повелитель вѣтровъ и бурь есть небесный богъ Укко [3]); а эсты обращались обыкновенно къ Тууле-эма, матери вѣтровъ, и во время завыванія бури говорили: „Мать вѣтра плачетъ; кто знаетъ, чья мать станетъ плакать потомъ“ [4]). Подобные примѣры изъ аллофильской миѳологіи [5]) представляютъ типы, которые были развиты съ полною силою у арійскихъ народовъ. Въ гимнахъ Веды, боги Бурь, Маруты, носясь вмѣстѣ съ яростно бушующими вѣтрами и дождевыми тучами, распредѣляютъ ливни по землѣ, производятъ тьму среди дня, опрокидываютъ деревья и уничтожаютъ лѣса, подобно дикимъ слонамъ [6]). Всѣ усилія олицетворяющей фантазіи краснокожаго индѣйца въ сказкахъ о пляшущемъ Паупукъ-кивисѣ, вихрѣ, или о грозномъ и

[1]) Ellis, «Polyn. Res.», vol. I, p. 329 (ср. съ маорисскимъ богомъ Бури Тауфириматеа, Grey, «Polyn. Myth.», p. 5); Schirren, «Wandersage der Neuseeländer», etc., p. 85; Yate, «New Zealand», p. 144. См. также Mariner, «Tonga Is.», vol. II, p. 115.
[2]) Steller, «Kamtschatka», p. 266.
[3]) Castrén, «Finn. Myth.», pp. 37, 68.
[4]) Bœcler, pp. 106, 147.
[5]) См. также Klemm, «Cultur-Gesch.», vol. IV, p. 85 (богъ Воды и богъ Вѣтра у черкесовъ).
[6]) Muir, «Sanskrit Texts», vol. V, p. 150.

быстромъ героѣ Манабозо, Сѣверо-Западномъ Вѣтрѣ, едва ли могутъ сравниться съ описаніями Иліады, гдѣ Ахиллъ призываетъ возліяніями и обѣщаніями жертвъ Борея и Зефира ярко раздуть пламя погребальнаго костра Патрокла:

„. . . . . его молитву
Услыхала быстрая Ирида, и понесла ее Вѣтрамъ.
Они въ чертогахъ рѣзваго Зефира
Были собраны кругомъ пиршественнаго стола; поспѣшно появившись
Быстрая Ирида остановилась на каменномъ порогѣ.
Увидѣвъ ее, они встали всѣ, и каждый просилъ ее
Сѣсть рядомъ съ нимъ; она же отказывалась
Отъ ихъ предложеній, и обратилась къ нимъ такъ“ и т. д.

Эолъ съ вѣтрами, запертыми въ его пещерѣ, играетъ ту же роль, какъ и Духъ Вѣтровъ краснокожихъ индѣйцевъ и полинезійскій Мауи. Съ страннымъ приспособленіемъ къ природному миѳу и даже нравственной притчѣ о Гарпіяхъ, порывы вѣтра, который срываетъ, и крушитъ, и засыпаетъ все облаками пыли, становятся отвратительными чудовищными птицами, посланными летать надъ столомъ Финея, хватать когтями и уносить его роскошныя яства [1]). Но если мы захотимъ увидѣть арійскаго бога бури во всемъ его идеальномъ величіи, намъ нужно искать его въ

„Чертогѣ, гдѣ Руническій Одинъ
Воетъ свою воинскую пѣсню бурѣ“.

Якобъ Гриммъ опредѣлялъ Одина или Водена, какъ „всепроникающую творящую и образующую силу“; но мы едва ли можемъ приписывать такія абстрактныя представленія его варварскимъ поклонникамъ. Столь же мало понятія о его настоящемъ значеніи даютъ намъ легенды, низводящія его на степень историческаго царя сѣверныхъ племенъ, „Othinus rex“. Видя этого Отца міра, сидящаго въ своей облачной мантіи на небесномъ престолѣ и наблюдающаго за дѣяніями людей, мы не можемъ не распознать въ немъ аттрибутовъ Небеснаго бога. Слушая крестьянина, говорящаго во время бури: „это проѣзжаетъ Одинъ“, слѣдя за миѳологическими переходами Воденовой бури въ „Wütende Heer“ или „Wild Huntsman“ („дикаго охотника“) великаго миѳа бурь саксонскихъ народовъ, мы должны признать въ немъ древнее тевтонское божество въ роли тучегонителя, бога Бурь [2]). Грубые крестьяне Каринтіи могутъ представить намъ остатокъ еще болѣе первобытной стадіи исторіи нашего ума, прикрѣпляя деревянную чашку съ различными кушаньями къ дереву передъ домомъ, чтобы вѣтеръ могъ насытиться и не дѣлалъ имъ зла. Въ Швабіи, Тиролѣ и Верхнемъ Пфальцѣ, во время бури крестьяне бросаютъ ложку или горсть муки противъ вѣтра, приговаривая, въ послѣдней изъ названныхъ мѣстностей, слѣдующее: „Da Wind, hast du Mehl für dein Kind, aber aufhören muss du“ [1]).

Божество Земли занимаетъ важное мѣсто въ политеистическихъ системахъ. Алгонкины поютъ пѣсни объ исцѣленіи, обращенныя къ Мезуккумикъ Окви, Землѣ, Великой общей Прародительницѣ. Ея заботамъ поручены (такъ какъ она никогда не покидаетъ своего убѣжища) всѣ животныя, которыхъ мясо или шкуры употребляются человѣкомъ въ пищу или для одежды, всѣ коренья и лѣкарственныя травы, излѣчивающіе болѣзни или помогающіе въ голодное время убивать дичь. Вслѣдствіе этого, настоящій индѣецъ никогда не выкопаетъ кореньевъ, изъ которыхъ приготовляются его лѣкарства, не положивъ въ землю приношенія для Мезуккумикъ Окви [2]). Въ числѣ фетишей перуанскихъ племенъ, Земля, обожаемая подъ именемъ Мамапачи, Матери Земли, занимала въ пантеонѣ инковъ высшее мѣсто послѣ Солнца и Луны, и въ пору жатвы ей дѣлались возліянія изъ чичи и приносились дары изъ зернового хлѣба, чтобы она послала хорошій урожай [3]). Подобное же положеніе занимаетъ она въ акваимской теологіи въ западной Африкѣ; во главѣ боговъ стоитъ Высшій богъ небесной тверди, затѣмъ Земля, какъ общая мать, а далѣе уже фетиши. Негръ, приносящій возліяніе передъ какимъ-нибудь важнымъ предпріятіемъ, обращается ко всей этой тріадѣ въ слѣдующихъ выраженіяхъ: „Творецъ! приходи пить! Земля, приходи пить! Босумбра, приходи пить!“ [4]).

Въ числѣ туземныхъ племенъ Индіи, бигахскія племена въ Сеони представляютъ ясно выраженное поклоненіе Землѣ. Они называютъ ее „Мать Земля“, или Дгуртима, и прежде чѣмъ приступить къ молитвѣ или ѣдѣ, которая также считается ежедневнымъ жертвоприношеніемъ, они всегда предлагаютъ нѣкоторую часть ея землѣ, и уже потомъ только произносятъ имя другого Бога [5]). Изъ всѣхъ религій міра, въ

[1]) Homer, Il. XXIII, 192, Odys. XX, 66, 77; Apollon. Rhod. Argonautica; Apollodor. I, 9. 21; Virg. Æn. I, 56; Welcker, «Griech. Götterl.», vol. I, p. 707, vol. III, p. 67.

[2]) Grimm, «Deutsche Myth.», pp. 121, 871.

[1]) Wuttke, «Deutsche Volksabergl.», p. 86.
На, вѣтеръ, вотъ тебѣ мука для твоего дѣтища, но уймись же ты.

[2]) Tanner's «Narrative», p. 193; Loskiel, l. c. См. также Rochefort, «Iles Antilles», p. 414; J. G. Müller, p. 178 (Antilles).

[3]) Garcilaso de la Vega, «Commentarios Reales», I, 10; Rivero & Tschudi, p. 161; J. G. Müller, p. 369.

[4]) Waitz, «Anthropologie», vol. II, p. 170.

[5]) «Report of Ethnological Committee, Jubbulpore Exhibition», 1866—1867. Nagpore, 1868, part II, p. 54.

религии кондовъ въ Ориссѣ богиня Земли имѣетъ, быть можетъ, самое выдающееся положеніе и дѣятельность. Бура Пенну или Белла Пенну, богъ Свѣта или богъ Солнца, создалъ Тари-Пенну, богиню Земли, какъ жену для себя, и отъ нихъ произошли всѣ прочіе великіе боги. Но между могучими родителями возникла распря, и на долю жены выпала роль вредить всему доброму, созданному ея супругомъ, и производить физическое и моральное зло. Вслѣдствіе того, у секты Солнцепоклонниковъ она составляетъ предметъ отвращенія, и за ней признается только сила Злого божества. Но ея собственная секта, секта Землепоклонниковъ держится въ воззрѣніяхъ на характеръ своей богини, повидимому, болѣе первобытныхъ и естественныхъ понятій. Дѣятельность, которую они приписываютъ ей, и обряды, которыми они ублажаютъ ее, показываютъ очевидно, что это ихъ мать—Земля, возведенная спеціально земледѣльческимъ народомъ на высшую степень божественности. Она каплями своей крови скрѣпила мягкую болотистую землю въ твердую сушу; такимъ образомъ, люди выучились приносить человѣческія жертвы, и вся земля стала твердою; появились пастбища и пашни, рогатый скотъ, бараны и домашняя птица стали приносить пользу человѣку; началась охота, появились желѣзо и плуги, бороны и топоры, и сокъ пальмоваго дерева; между сыновьями и дочерьми людей возникла любовь, основались новыя хозяйства и общество съ его отношеніями между родителями и дѣтьми, мужемъ и женою, и связью между правителемъ и подданнымъ. Именно этой богинѣ кондовъ и приносились тѣ страшныя человѣческія жертвы, уничтоженіе которыхъ произошло лишь въ недавнее время. Съ плясками среди пьяной оргіи, и драматическимъ діалогомъ, въ видѣ мистеріи, въ которомъ изъяснялось значеніе обряда, жрецъ предлагалъ Тари Пенну ея жертву и молился о дѣтяхъ, скотѣ и птицѣ, о мѣдныхъ горшкахъ и всякомъ богатствѣ; каждый изъ присутствующихъ, какъ мужчины, такъ и женщины, произносили свое пожеланіе и разрывали по клочкамъ раба, приносимаго въ жертву, разбрасывая ихъ по полямъ, чтобы увеличить плодородіе послѣднихъ [1]). И между татарскими племенами сѣверной Азіи служеніе божеству-Землѣ весьма замѣтно выражено и обширно распространено. Такъ, въ культѣ природы у тунгусовъ и бурятъ, Землѣ отводится мѣсто между величайшими божествами. У финновъ въ особенности заслуживаетъ вниманія переходъ, подобный недавно указанному нами отъ бога-Неба, или божественнаго Неба, къ Небесному богу. Въ обозначеніи Маа-эма (Maa-ema), мать-

[1]) Macpherson, «India»; chap. VI.

Земля, придаваемомъ самой землѣ, мы видимъ какъ будто переживаніе изъ періода прямого обожанія природы, тогда какъ переходъ къ понятію о божественномъ существѣ, обитающемъ въ этой вещественной субстанціи и управляющемъ ею, обозначается употребленіемъ названія Маанъ-эмо (Maan-emo), мать Земли, для древней, подземной богини, къ которой люди обращаются съ мольбою, чтобы трава росла густо, и тысячи колосьевъ поднимались высоко, или даже просятъ, чтобы она, въ своемъ личномъ образѣ, вышла изъ земли и придала имъ силы. Аналогія системъ миѳовъ другихъ народовъ согласуется съ опредѣленіемъ божественной четы, царствующей въ теологіи финновъ: Укко, Дѣдъ, это—Небесный богъ, а супруга его Акка, Бабушка—богиня Земля [1]). Такъ, въ древнемъ природномъ культѣ Китая олицетворенная Земля занимаетъ мѣсто непосредственно послѣ Неба. Тіэнъ и Ту близко связаны между собою въ народной религіи, и понятіе объ этой четѣ, какъ о міровыхъ родителяхъ, хотя и не составляетъ оригинальной идеи китайской теологіи, но, во всякомъ случаѣ, развивается въ классической символикѣ китайцевъ. Небо и Земля принимаютъ торжественныя жертвы не изъ рукъ простыхъ смертныхъ, а отъ самого сына Неба, Императора, и его великихъ вассаловъ и мандариновъ. Впрочемъ, и весь народъ обожаетъ ихъ, и во время осеннихъ празднествъ, сожигаетъ въ честь ихъ благоуханныя вещества на вершинахъ горъ; имъ молится и кандидатъ, имѣвшій успѣхъ на состязательныхъ испытаніяхъ, и, что особенно важно по своему значенію, преклоненіе жениха и невѣсты передъ отцомъ и матерью всего существующаго, „почитаніе Неба и Земли", составляетъ существеннѣйшій обрядъ китайскаго брака [2]).

Гимны Ведъ вспоминаютъ о богинѣ Притгиви, обширной Землѣ и, съ этими же древними строфами на устахъ, современный брахманъ обращается съ мольбою о милостяхъ къ матери Землѣ и отцу Небу, ставя ихъ рядомъ:

«Tanno Vâto mayobhu vâtu bheshajam tânmâta Prithivî tatpitâ Dyauh" [3]).

Въ греческой религіи замѣчается такой же переходъ, какой мы видѣли у туранскихъ племенъ: прежнее болѣе простое природное божество Гэя, Γῆ πάντων μήτηρ, Земля-Все-Матерь, повидимому, превра-

[1]) Georgi, «Reise im Russ. Reich.», vol. I, pp. 275, 317. Castrén, «Finn. Myth.» p. 86, etc.

[2]) Plath, «Religion der Alten Chinesen», part. I, pp. 36, 73, part II, p. 32. Doolittle, «Chinese», vol. I, pp. 86, 354, 413, vol. II, pp. 67, 380, 455.

[3]) «Rig-Veda», I, 89. 4, etc. etc.

тилось въ болѣе антропоморфическую Деметру, Мать Землю, вѣчный огонь которой горѣлъ въ Мантинеѣ, и храмы которой были разсѣяны по всей странѣ, милостиво созданной ею для греческаго земледѣльца [1]). Римляне признавали ея полную тожественность съ Terra Mater, Ops Mater [2]). Тацитъ совершенно основательно узнаетъ это родное ему божество у германскихъ племенъ, поклонниковъ Нертумы („Nerthum (или Hertham) id est Terram matrem“), Матери Земли; священная роща ея находилась на океаническомъ островѣ, а колесница ея, запряженная коровами, проѣзжала по странѣ, разливая миръ и радости, пока, наконецъ, богиня, пресыщенная общеніемъ съ смертными, не была препровождаема ея жрецомъ обратно въ храмъ; послѣ того колесница, одежды и даже сама богиня подвергались омовенію въ никому неизвѣстномъ озерѣ, которое тотчасъ же поглощало прислуживавшихъ при этомъ рабовъ,—„отсюда таинственный страхъ и священное невѣдѣніе того, чтó можетъ увидѣть только осужденный на гибель“ [3]). Отыскивая въ современной Европѣ слѣды обожанія Земли, мы можемъ найти весьма любопытное очевидное переживаніе его въ Германіи, если уже не въ формѣ рождественскихъ приношеній пищи, которыя отдавались землѣ и закапывались въ нее еще въ началѣ нынѣшняго столѣтія [4]), то, по крайней мѣрѣ, у кочующихъ цыганъ. Девель (D e w e l), великій богъ въ небѣ (dewa, deus) скорѣе внушаетъ страхъ, нежели любовь, этимъ вѣчно живущимъ на воздухѣ гонимымъ людямъ, такъ какъ онъ своимъ громомъ и молніей, снѣгомъ и дождемъ затрудняетъ ихъ странствія, а ночныя свѣтила его мѣшаютъ ихъ темнымъ дѣяніямъ. Поэтому, они жестоко клянутъ его, если ихъ постигаетъ какое-нибудь несчастіе, а, въ случаѣ смерти ребенка, говорятъ, что Девель съѣлъ его. Но Земля, Мать всего добраго, самосуществующая съ начала вѣковъ, такъ священна для нихъ, что они заботятся, чтобы чашка для питья какимъ-либо образомъ не коснулась земли, такъ какъ вслѣдствіе того она станетъ слишкомъ священною для людского употребленія [5]).

Обожаніе воды, какъ мы видѣли, можетъ составить собою особый отдѣлъ религіи. Впрочемъ, отсюда еще нисколько не слѣдуетъ, чтобы дикіе поклонники воды непремѣнно возвышались до обобщенія своихъ идей и переходили чрезъ своихъ особыхъ водяныхъ божествъ къ понятію объ общемъ божествѣ, владычествующемъ надъ всею водою, какъ стихіею. Божественные ручьи, рѣки и озера, водяные духи, божества, связанные съ дождемъ и облаками, попадаются часто, и здѣсь не разъ было упомянуто о нихъ въ частности, но мнѣ не удалось найти между низшими племенами какое-либо божество, аттрибуты котораго, при строгомъ разборѣ, показывали бы, что оно абсолютный и первоначальный стихійный богъ Воды. Между божествами дакотовъ, высшимъ духомъ ихъ колдовства и религіи считается Унктаге, богъ водъ, въ видѣ рыбы, главный духъ колдовства, соперничествующій даже съ могучей Громовой птицей [1]). Въ мексиканскомъ пантеонѣ, Тлалокъ, богъ дождя и водъ, виновникъ плодородія земли и владыка рая, съ своею женою Чальчіуитликуэ, Изумрудная Одежда, живетъ среди горныхъ вершинъ, гдѣ собираются облака и изливаютъ на землю потоки воды [2]). Однако, ни одно изъ этихъ миѳическихъ существъ не приближается къ тому обобщенному представленію, которое свойственно каждому вполнѣ стихійному богу, и даже греческій Нерей, который, по своему наименованію, казалось бы, долженъ быть настоящимъ олицетвореніемъ воды (νηρός), по своему мѣстопребыванію и своей роднѣ является слишкомъ спеціально морскимъ божествомъ, чтобы его можно было назвать общимъ богомъ Водъ. Причину того указать не трудно; нужно крайнее усиліе теологической способности обобщенія, чтобы соединить воду, во всѣхъ ея безчисленныхъ проявленіяхъ и формахъ, въ понятіе объ одномъ божествѣ, хотя каждое отдѣльное скопленіе воды, даже ничтожнѣйшій потокъ или прудъ, можетъ обладать личною индивидуальностью или имѣть живущаго въ немъ духа.

Островитяне и береговые жители живутъ всегда лицомъ къ лицу съ мощными водяными божествами, божественнымъ Моремъ и великими Морскими богами. Какое впечатлѣніе производитъ море на некультурнаго человѣка, въ первый разъ видящаго его, мы можемъ узнать у лампонговъ на Суматрѣ: „Жители внутренней части этого острова, какъ разсказываютъ о нихъ, относятся къ морю съ нѣкотораго рода обожаніемъ, и, видя его въ первый разъ, приносятъ ему, въ качествѣ даровъ, пироги и лакомства, опасаясь его силы, могущей быть вредною для нихъ“ [3]). Въ высшей стадіи подобныхъ ученій, море перестаетъ быть чисто личнымъ и считается управляемымъ живущими въ немъ духами. Такъ, Туараатаи и Руагату, главныя изъ морскихъ бо-

---

[1]) Welcker, «Griech. Götterl.», vol. I, p. 385, etc.
[2]) Varro de Ling. Lat. IV.
[3]) Tacit. Germania, 40. Grimm, «Deutsche Myth.», p. 229, etc.
[4]) Wuttke, «Deutsche Volksabergl.», p. 87.
[5]) Liebich, «Die Zigeuner», pp. 30, 84.

[1]) Schoolcraft, «Indian Tribes», part III, p. 485; Eastman, «Dahcotah», p. I, 118, 161.
[2]) Clavigero, vol. II, p. 14.
[3]) Marsden, «Sumatra», p, 301; см. также 303 (Tagals).

жествъ Полинезіи, посылаютъ акулъ мстить за себя. Гиро сходитъ въ глубь океана и остается среди чудовищъ; они убаюкиваютъ его въ пещерѣ, а богъ Вѣтра, пользуясь его отсутствіемъ, поднимаетъ жестокую бурю, желая разбить лодки, въ которыхъ плывутъ друзья Гиро; однако, разбуженный посланнымъ къ нему дружественнымъ духомъ, Морской богъ поднимается на поверхность и укрощаетъ бурю [1]). Этотъ миѳъ острововъ Тихаго океана могъ бы прямо занять мѣсто въ Одиссеѣ. Мы можемъ указать еще на Гвинейскій Берегъ, какъ на варварскую страну, гдѣ обожаніе моря продолжаетъ существовать въ своихъ крайнихъ формахъ. Изъ разсказовъ Босмана видно, что въ 1700 г., въ религіи Уайдаха, море считалось только младшимъ братомъ изъ трехъ разрядовъ божествъ, ниже Змѣй и Деревьевъ. Но въ настоящее время, по свидѣтельству капитана Бёртона, религія названной мѣстности распространилась по всей Дагомеѣ, и божественное Море повысилось въ своемъ значеніи. „Младшій изъ трехъ братьевъ боговъ есть Гу (Hu), океанъ или море. Въ прежнее время оно даже подвергалось наказанію, подобно Геллеспонту, за лѣность или непринесеніе пользы. Гуно, жрецъ океана, считается въ настоящее время самымъ высшимъ изъ всѣхъ; это — король фетишей въ Уайдахѣ, гдѣ у него 500 женъ. Въ установленное время онъ выходитъ на берегъ и проситъ „Агбве“, бога океана, не быть бурнымъ, и бросаетъ въ море рисъ и хлѣбныя зерна, масло и бобы, ткани, каури и другія цѣнныя вещи... По временамъ король посылаетъ изъ Агбоме, въ видѣ жертвы океану, человѣка на носилкахъ, въ особой одеждѣ, со стуломъ и зонтикомъ; лодка вывозитъ его въ море, и тамъ его кидаютъ акуламъ“ [2]). Между тѣмъ, какъ въ этихъ описаніяхъ индивидуальная божественная личность моря выражена вполнѣ ясно, мы встрѣчаемъ въ религіи сосѣдняго Невольничьяго Берега повѣрье, что великій богъ живетъ въ морѣ, и дары приносятъ не самому морю, но этому живущему въ немъ духу [3]). Въ Южной Америкѣ идея о божественномъ морѣ ясно выражена въ перуанскомъ служеніи Мамакочѣ, Матери-Морю, даятельницѣ пищи человѣку [4]). Восточная Азія, какъ на низшей, такъ и на высшей степени цивилизаціи, представляетъ намъ членовъ той же божественной группы. Въ Камчаткѣ, Митгкъ, Великій Духъ моря, самъ имѣющій

[1]) Ellis, «Polyn. Res.», vol. I, p. 328.
[2]) Bosman, «Guinea», letter XIX; y Pinkerton, vol. XVI, p. 494. Burton. «Dahome», vol. II, p. 141. См. также ниже, гл. XVIII «Жертвоприношенія».
[3]) Schlegel, «Ewe Sprache», p. XIV.
[4]) Garcilaso de la Vega, «Commentarios Reales», I, 10; VI, 17; Rivero & Tschudi, «Peru», p. 161.

видъ рыбы, посылаетъ рыбу вверхъ по рѣкамъ [1]). Японецъ обоготворяетъ отдѣльно властителей водъ на сушѣ и въ морѣ; Мидсуно-Ками, богу Водъ, воздается поклоненіе въ дождливое время года; Джебису, богъ Моря, есть младшій братъ Солнца [2]).

Такимъ образомъ мы находимъ у варварскихъ расъ два общераспространенныя понятія: личное божественное Море и антропоморфическаго Морского бога. Эти понятія представляютъ двѣ стадіи развитія той же идеи — воззрѣніе на естественный предметъ, какъ на существо, одушевленное само по себѣ, и выдѣленіе оживляющаго его духа-фетиша въ формѣ особаго духовнаго божества. Распространяя наше изслѣдованіе на время классической древности, мы найдемъ и тамъ такое же опредѣленное различіе. Когда Клеоменъ двинулся къ Тиреѣ, принесши предварительно быка въ жертву морю (σφαγιασάμενος δέ τῇ θαλάσσῃ ταῦρον), онъ посадилъ свою армію на суда, направляясь въ Тирентинскую страну и Навплію [3]). У Цицерона, Котта замѣчаетъ Бальбу, что „наши полководцы, выступая въ море, имѣли обыкновеніе приносить жертву волнамъ“, и затѣмъ онъ доказываетъ, и не безъ основанія, что если Земля сама по себѣ — богиня, — что же она такое, какъ не Tellus (богиня Земли)? а если Земля — богиня, то также и Море, которое ты называешь Нептуномъ“ [4]). Здѣсь проявляется совершенно непосредственное обожаніе природы, въ самомъ крайнемъ значеніи его, какъ фетишизма. Но въ антропоморфической стадіи, предъ нами является туманный до-олимпійскій образъ Нерея, Старца Моря, отца Нереидъ въ ихъ подводныхъ пещерахъ, и гомеровскій Посейдонъ, Колебатель земли, который держитъ своихъ коней въ пещерахъ эгейскихъ пучинъ, запрягаетъ золотогривыхъ скакуновъ въ свою колесницу и мчится чрезъ разступающіяся передъ ними волны, а подвластные ему морскіе звѣри толпятся при проѣздѣ своего повелителя. Царь этотъ столь мало связанъ съ управляемою имъ стихіею, что онъ можетъ выходить изъ волнъ и возсѣдать въ собраніи боговъ на Олимпѣ, вопрошая о велѣніяхъ Зевса [5]).

Обожаніе огня представляетъ, хотя и въ иномъ видѣ и съ другими результатами, тѣ же задачи, какія мы встрѣтили въ культѣ воды. Реальное и абсолютное обожаніе огня распадается на два большихъ

[1]) Steller, «Kamtschatka», p. 265.
[2]) Siebold, «Nippon», part V, p. 9.
[3]) Herod. VI. 76.
[4]) Cicero, De Natura Deorum, III, 20,
[5]) Homer, Il. I, 538. XIII. 18, XX, 13. Welcker, «Griech. Götterl.», vol. I, p. 616 (Nereus), p. 622 (Poseidon). Cox, «Mithology of Aryan Nations», vol. II, ch. VI.

отдѣла; первый изъ нихъ относится скорѣе къ фетишизму, второй — къ политеизму, и одинъ изъ нихъ представляетъ, повидимому, болѣе ранній, а другой болѣе поздній періодъ развитія теологическихъ идей. Первый отдѣлъ показываетъ намъ свойственное грубому варвару обожаніе настоящаго пламени, которое представляется ему чѣмъ-то крутящимся, ревущимъ и пожирающимъ предметы, на подобіе живого животнаго; второй отдѣлъ появляется въ періодѣ большаго обобщенія идей, когда всякое индивидуальное пламя считается только проявленіемъ одного общаго стихійнаго существа — бога Огня. Къ сожалѣнію, наши свѣдѣнія о точномъ значеніи поклоненія огню у низшихъ племенъ чрезвычайно скудны, а переходъ отъ фетишизма къ политеизму, повидимому, совершается такъ постепенно, что нѣтъ возможности рѣзко опредѣлить различныя ступени его. Кромѣ того, не слѣдуетъ упускать изъ виду, что обряды, совершаемые при содѣйствіи огня, хотя и часто, но не всегда относятся къ поклоненію самому огню. Авторы, безразлично смѣшивавшіе между собою такіе обряды, какъ полученіе новаго огня, поддержаніе неугасимаго огня, прохожденіе сквозь огонь, причисляя ихъ къ актамъ огненнаго культа, безъ должнаго указанія значенія ихъ въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ, еще увеличили затрудненіе, съ которымъ сопряжено изслѣдованіе этого вопроса, далеко не легкаго, даже при самыхъ строгихъ предосторожностяхъ. Слѣдуетъ въ особенности обратить вниманіе на два источника ошибокъ. Съ одной стороны, огонь есть обычное средство, которымъ жертвы передаются отшедшимъ душамъ и божествамъ вообще, а съ другой стороны, обряды поклоненія земному огню обыкновенно и естественно переносятся въ культъ небеснаго огня въ религіи Солнца.

Для нашей цѣли будетъ всего удобнѣе представить рядъ вполнѣ опредѣленныхъ фактовъ, имѣющихъ, повидимому, отношеніе собственно къ культу огня, начиная отъ дикаго состоянія и до высшихъ ступеней цивилизаціи. Въ прошломъ столѣтіе, Лоскіэль, миссіонеръ у сѣверо-американскихъ индѣйцевъ, упоминаетъ, что, въ случаяхъ большой опасности, индѣецъ падаетъ ницъ на землю и, бросая горсть табаку въ огонь, громко восклицаетъ, какъ бы въ избыткѣ отчаянія: „Вотъ, возьми и кури, успокойся и не дѣлай мнѣ вреда". Конечно, это могло быть простою жертвою, передаваемою какому-нибудь духовному существу чрезъ посредство огня, но мы имѣемъ положительныя свидѣтельства о существованіи въ этой странѣ особаго божества огня. Делавары, по словамъ того же автора, признавали особаго Огневаго маниту, перваго прародителя всѣхъ индѣйскихъ племенъ, и ежегодно справляли празднество въ честь его, при чемъ двѣнадцать другихъ маниту, животныхъ и растительныхъ, играли при немъ роль подчиненныхъ божествъ [1]). Въ разсказахъ Уашингтона Ирвинга о жителяхъ Сѣверо-западной Америки, чинукахъ и другихъ племенахъ р. Колумбіи, упоминается о духѣ, живущемъ въ огнѣ. Могучій и для добра, и для зла, но, повидимому, скорѣе злой, чѣмъ добрый по природѣ, духъ этотъ поддерживается въ добромъ настроеніи частыми приношеніями. Духъ Огня имѣетъ большое вліяніе на крылатаго, воздушнаго высшаго бога, вслѣдствіе чего индѣйцы просятъ перваго быть ихъ заступникомъ, посылать имъ успѣхъ на охотѣ и рыбной ловлѣ, давать быстрыхъ коней, послушныхъ женъ и дѣтей мужского пола [2]). Въ выработанной систематической религіи мексиканцевъ, мы находимъ также на соотвѣтственномъ мѣстѣ и бога Огня, который по своему характеру близко подходитъ къ Солнечному богу, хотя и сохраняетъ вполнѣ свою самостоятельность. Имя его было Ксіутеуктли (Xiuhteuctli), господинъ Огня, но они называли его также Уэуэтеотль (Huehueteotl) — старый богъ. Этому огневому богу воздавались большія почести, такъ какъ онъ давалъ тепло, пекъ хлѣбъ и жарилъ мясо. Поэтому за всякой ѣдой первый кусокъ и первое возліяніе бросались въ огонь и каждый день въ честь бога сожигались куренія. Его торжественныя празднества происходили дважды въ годъ. На первомъ изъ нихъ, въ честь бога вертикально укрѣпляли срубленное дерево, зажигали его, и всѣ присутствующіе плясали вокругъ огня, вмѣстѣ съ назначенными для этого дня человѣческими жертвами; затѣмъ этихъ послѣднихъ бросали на большой костеръ для того только, чтобъ тотчасъ же опять вытащить ихъ полусожженными и предоставить жрецамъ докончить жертву. Второй праздникъ отличался обрядомъ полученія новаго огня, столь извѣстнымъ по его связи съ солнечнымъ культомъ; въ святилищѣ Ксіутеуктли на дворѣ большой кумирни, передъ изображеніемъ бога, торжественно добывали огонь помощью тренія, и дичь, убитая на большой охотѣ, которою начиналось празднество, жарилась на священномъ огнѣ для пиршества, заканчивавшаго праздникъ [3]). Въ Полинезіи также извѣстенъ, съ миѳологической точки зрѣнія, Магуика, богъ Огня, поддерживающій огонь вулкановъ на своемъ подземномъ очагѣ, куда Мауи спускается (какъ Солнце въ Подземный міръ), чтобы добыть огня людямъ; но на островахъ Тихаго океана мы не находимъ даже слѣда

[1]) Loskiel, «Ind. of N. A.», part I, pp. 41, 45. См. также J. G. Müller, p. 55.

[2]) Irving, «Astoria», vol. II, ch. XXII.

[3]) Torquemada, «Monarquia Indiana», VI, c. 28, X, c. 22, 30; Brasseur, «Mexique», vol. III, pp. 492, 522, 536.

настоящихъ обрядовъ огнепоклоненія [1]). Въ западной Африкѣ, въ числѣ дагомейскихъ боговъ мы видимъ Цо, фетиша огня; горшокъ съ огнемъ ставится въ комнатѣ, и ему приносятся жертвы, прося его „жить“ здѣсь, а не распространяться далѣе и не вредить дому [2]).

Азія представляетъ намъ область, гдѣ огнепоклоненіе можно прослѣдить по всѣмъ его ступенямъ отъ низшей до высшей цивилизаціи. Грубые камчадалы, обожавшіе всѣ предметы, которые приносили имъ пользу или вредъ, обожали и огонь, принося ему въ жертву рыльца лисицъ и другой дичи, такъ что одинъ взглядъ на шкурки уже показываетъ, были ли звѣри убиты крещеными или некрещеными охотниками [3]). Аиносы въ Іессо поклоняются Абе Камуи, божеству огня, какъ благодѣтелю людей, ходатаю предъ другими богами, очистителю, исцѣляющему больныхъ [4]). Туранскія племена также считаютъ огонь священною стихіею; многія тунгусскія, монгольскія и туркменскія племена приносятъ жертву огню, а нѣкоторыя изъ нихъ не приступаютъ къ ѣдѣ, не бросивши кусочка пищи на очагъ. Слѣдующее мѣсто изъ монгольской свадебной пѣсни содержитъ обращеніе къ олицетворенному огню: „Мать Утъ, Царица Огня, ты, сдѣланная изъ вяза, растущаго на горныхъ вершинахъ Чангай-Хана и Бурхату-Хана, ты, появившаяся при раздѣленіи неба отъ земли, происшедшая изъ слѣдовъ, оставленныхъ матерью Землею, и созданная Царемъ боговъ; Мать Утъ, отецъ которой есть твердая сталь, а мать кремень, предки которой суть вязовыя деревья, блескъ которой доходитъ до неба и расходится по всей землѣ; богиня Утъ, мы приносимъ тебѣ въ даръ желтое масло и бѣлаго барана съ желтою головою, тебѣ, имѣющей мужественнаго сына, прекрасную невѣстку, свѣтлыхъ дочерей, тебѣ, мать Утъ, всегда смотрящей вверхъ, мы приносимъ водку въ чашахъ, и сало въ обѣихъ рукахъ. Пошли благополучіе царскому сыну (жениху), царской дочери (невѣстѣ) и всему народу!“ [5]). Какъ аналогъ греческому божественному кузнецу Гефесту, можно указать Огневого бога черкесовъ — Тлепса, покровителя рабочихъ по металлическимъ издѣліямъ и крестьянъ, которыхъ онъ снабдилъ плугомъ и мотыкой [6]).

[1]) Schirren, «Wandersage der Neuseeländer», etc., p. 32; Turner, «Polynesia», pp. 252, 527.

[2]) Burton, «Dahome», vol. II, p. 148; Schlegel, «Ewe Sprache», p. XV.

[3]) Steller, «Kamtschatka», p. 276.

[4]) Batchelor въ «Tr. As. Soc. Japan», vol. X, XVI.

[5]) Castrén, «Finn. Myth.», p. 57; Billings, «N. Russia», p. 123 (Yakuts); Bastian, «Vorstellungen von Wasser und Feuer», въ «Zeitschr. für Ethnologie», vol. I, p. 383 (Mongols).

[6]) Klemm, «Cultur-Gesch.», vol. VI, p. 85 (Circassia). Welcker, vol. I, p. 663.

До насъ не дошло свѣдѣній о почитаніи огня у наиболѣе древнихъ культурныхъ народовъ Стараго Свѣта, египтянъ, вавилонянъ и ассиріянъ, или эти свѣдѣнія такъ скудны и темны, что изученіе ихъ болѣе цѣнно для составленія исторіи, чѣмъ для выясненія началъ религіи [1]). Для этой послѣдней цѣли, болѣе полные и подробные памятники арійской религіи могутъ дать намъ болѣе удовлетворительные отвѣты. Богъ Огня извѣстенъ тамъ въ различныхъ формахъ и подъ различными именами. Нигдѣ личность его не обнаруживается яснѣе, чѣмъ подъ его санскритскимъ именемъ Агни, словѣ, сохранившемъ свое значеніе, хотя и утратившемъ свою божественность, въ латинскомъ „ignis“ (огонь). Имя Агни есть первое слово перваго гимна въ Ригъ-Ведѣ: „Agnim ile puro-hitam yajnasya dewam ritvijam!“ — „Къ Агни я обращаюсь, богомъ назначенному жрецу для жертвоприношеній“. Жертвы, приносимыя Агни, идутъ богамъ; онъ есть уста боговъ, но занимаетъ далеко не подчиненное положеніе, что можно видѣть изъ слѣдующихъ стиховъ другого гимна:

„Никакой богъ, никакой смертный не находится внѣ твоей власти, о мощный, вмѣстѣ съ Марутами сойди сюда, о Агни!“

Таковъ могучій Агни среди боговъ; между тѣмъ онъ нисходитъ и въ хижину крестьянина, чтобы охранять его домашній очагъ. Поклоненіе ему пережило превращеніе древняго, патріархальнаго природнаго культа Ведъ въ жреческій, обрядовый индуизмъ нашего времени. Въ Индіи до сихъ поръ можно найти такъ называемыхъ жрецовъ огня (Agnihotri), совершающихъ, согласно ведійскому обряду, жертвы, дающія поклонникамъ право на небесную жизнь. Священное огниво для добыванія новаго огня посредствомъ тренія дерева еще находится въ употребленіи, и Агни продолжаетъ возрождаться изъ вращающихся палочекъ для добыванія огня и принимать въ жертву растопленное масло [2]). Между описаніями поклоненія огню въ Азіи можно указать разсказъ Джонаса Ганвея изъ его „Путешествій“ (Travels), относящійся къ 1740 году, о неугасимомъ огнѣ въ горящихъ колодцахъ близъ Баку, на Каспійскомъ морѣ. На священномъ мѣстѣ находилось нѣсколько древнихъ каменныхъ храмовъ, построенныхъ по большей части дугообразными сводами отъ 10 до 15 футовъ высоты. Одинъ

[1]) См. «Records of the Past», vol. III, p. 137, vol. IX, p. 143; Sayce, «Lectures on Rel. of Anc. Babyl.», p. 170. Относительно признаннаго поклоненія огню у древнихъ семитовъ см. Movers, «Phönizier», vol. I, p. 327 etc., 337 etc., 401.

[2]) «Rig-Veda», I, 1. 1, 19, 2; III, 1. 18, etc.; Max Müller, vol. I, p. 39. Ward, «Hindoos», vol. II, p. 53. Haug, «Essays on Parsis», IV; Early Hist. of M., p. 255.

небольшой храмъ еще употреблялся для служенія; въ немъ, около алтаря, возвышавшагося фута на три, чрезъ большой, полый тростникъ, проходилъ изъ земли газъ, горѣвшій синимъ пламенемъ у оконечности тростника. Здѣсь находилось обыкновенно отъ сорока до пятидесяти бѣдныхъ богомольцевъ, пришедшихъ изъ своей страны, чтобы принести покаяніе за себя и другихъ, питаясь все время дикимъ сельдереемъ, и т. п. Онъ говоритъ далѣе, что эти странники дѣлали себѣ на лбу какія-то отмѣтки шафраномъ и съ особеннымъ благоговѣніемъ относились къ рыжей коровѣ; они были весьма скудно одѣты, и наиболѣе благочестивые изъ нихъ держали одну руку на головѣ или стояли неподвижно въ какой-нибудь другой позѣ; они называются гебрами или гурами, что́ составляетъ обычный мусульманскій терминъ для огнепоклонниковъ [1]).

Это названіе гебровъ прилагается вообще къ послѣдователямъ Зороастра, или парсамъ, на которыхъ, конечно, укажетъ всякій образованный европеецъ, если его попросятъ привести современный примѣръ народа, поклоняющагося огню. Классическія повѣствованія о персидской религіи указываютъ на огнепоклонство, какъ на одну изъ составныхъ частей ея; по разсказамъ, маги признаютъ богами Огонь, Землю и Воду, и кромѣ того упоминается, что персы считаютъ огонь богомъ (Θεοφοροῦσιν) [2]). По свидѣтельству старыхъ религіозныхъ книгъ самихъ парсовъ, Огонь, — величайшій Изедъ, даятель благосостоянія и здоровья, требующій за это дерева, благоуханій и сала, — повидимому, какъ нельзя болѣе ясно представляетъ собою личное божество. Ихъ ученіе, что обожаніе огня относится къ Ардебегисту, начальствующему ангелу или духу огня, а не къ самому матеріальному предмету, въ которомъ онъ проявляется, представляетъ отличный примѣръ развитія идеи о стихійномъ божествѣ изъ идеи объ оживленномъ фетишѣ. Когда, вытѣсненныя преслѣдованіями мусульманъ изъ Персіи, парсы поселились въ Гуджератѣ, они въ офиціальномъ документѣ, опредѣлили свою религію, какъ поклоненіе Агни или Огню, требуя для себя, вслѣдствіе того, положенія наравнѣ съ признанными индусскими сектами [3]). Въ новѣйшее время, хотя большая часть парсовъ нашли для себя терпимость и благосостояніе въ Индіи, однако, гонимый остатокъ ихъ племени все еще поддерживаетъ неугасимый огонь въ Іездѣ и Кирманѣ,

[1]) Hanway, «Journal of Travels», London, 1753, vol. I, ch. LVII.
[2]) Diog. Lært. Procem. II, 6. Sextus Empiricus adv. Physicos, IX; Strabo. XV, 3, 13.
[3]) John Wilson, «The Parsi Religion», ch. IV; «Avesta», tr. by Spiegel, Yaçna, I, LXI.

въ своемъ древнемъ персидскомъ отечествѣ. Современные парсы, также какъ и во времена Страбона, остерегаются осквернить огонь или загасить его собственнымъ дуновеніемъ; они удерживаются отъ куренія табаку не по отношенію къ самимъ себѣ, но изъ уваженія къ священной стихіи, и поддерживаютъ священные неугасимые огни, передъ которыми совершаютъ свое служеніе. Тѣмъ не менѣе, проф. Максъ Мюллеръ считаетъ себя вправѣ высказать слѣдующее о современныхъ парсахъ: „Такъ называемые огнепоклонники, конечно, не поклоняются самому пламени, и, понятно, протестуютъ противъ названія, которое какъ будто ставитъ ихъ на одинъ уровень съ идолопоклонниками. Они признаютъ только, что въ юности они выучились созерцать какой-нибудь свѣтящійся предметъ во время поклоненія богу, и на огонь они смотрятъ такъ же, какъ и на многія другія естественныя явленія, — какъ на эмблему божественной силы. Но, по ихъ увѣреніямъ, они никогда не обращаются за помощью или благословеніемъ къ неразумному матеріальному предмету, и, кромѣ того, вообще, молясь Ормузду, вовсе не считается необходимымъ обращаться къ какой бы то ни было эмблемѣ". Но, допуская даже это воззрѣніе на огнепоклоненіе относительно болѣе образованныхъ парсовъ, и оставляя въ сторонѣ вопросъ о томъ, насколько у болѣе неразвитыхъ людей этотъ символизмъ можетъ переходить (какъ это обыкновенно бываетъ въ подобныхъ случаяхъ) въ настоящее обожаніе, мы можемъ спросить, однако, какъ именно произошли эти обряды, которые такъ близки къ обрядамъ огнепоклоненія, не будучи ими на самомъ дѣлѣ. Этнографія даетъ на это ясный и поучительный отвѣтъ. Парсы — потомки расы, представителемъ которой въ этомъ отношеніи могутъ служить современные индусы, расы, которая просто и непосредственно поклоняется огню. Поклоненіе огню до сихъ поръ составляетъ звено, исторически связывающее ведійскій ритуалъ съ зороастровскимъ. Агништома, или восхваленіе Агни, Огня, при чемъ четыре козы должны быть принесены въ жертву и сожжены, воспроизводится обрядомъ Яшнъ, въ которомъ парсійскіе жрецы довольствуются тѣмъ, что кладутъ нѣсколько шерстинокъ быка въ сосудъ и показываютъ ихъ огню [1]). Но развитіе болѣе философскихъ зороастровыхъ доктринъ повело за собою результаты, весьма обыкновенные въ исторіи религій: именно, древній, имѣвшій непосредственное значеніе обрядъ выродился въ символъ и сохраняется въ новой теологіи въ своемъ измѣненномъ значеніи.

Нѣчто подобное произошло, быть можетъ, и среди европейской

[1]) Max Müller, «Chips», vol. I, p. 169. Haug, «Essays on Parsis», IV.

расы, которая во многихъ отношеніяхъ представляетъ ближайшее родство съ древними персами. Славянская исторія, вѣроятно, хранитъ еще нѣкоторые слѣды прямого и абсолютнаго огнепоклоненія; такъ, напр., о язычникахъ Богеміи говорилось, что они обожаютъ огни, рощи, деревья и камни. Но хотя литвины, пруссы и русскіе принадлежатъ къ націямъ, у которыхъ однимъ изъ главныхъ обрядовъ было поддержаніе священныхъ, неугасимыхъ огней, однако, какъ кажется, ихъ огненные обряды находились уже на символической степени развитія, были скорѣе обрядами ихъ великой небесно-солнечной религіи, чѣмъ актами прямого обожанія бога Огня [1]). Съ другой стороны, классическія религіи представляютъ съ чрезвычайною ясностью спеціальныхъ боговъ огня. Гефэстъ, Вулканъ, божественный кузнецъ, храмы котораго стояли на Этнѣ и Липарскихъ островахъ, находится въ прямой связи съ подземнымъ волканическимъ огнемъ и соединяетъ въ себѣ свойства полинезійскаго Магуики съ Тлепсомъ черкесовъ. Греческая Гестія, божественный очагъ, вѣчно дѣвственная, уважаемая богиня, которой Зевсъ предназначилъ эту обязанность вмѣсто замужества, сидитъ среди дома, принимая приношенія жертвеннаго жира:

„Τῇ δὲ πατὴρ Ζεὺς δῶκε καλὸν γέρας ἀντὶ γάμοιο,
Καί τε μέσῳ οἴκῳ κατ᾽ ἄρ᾽ ἕζετο πῖαρ ἑλοῦσα“.

Въ высокихъ чертогахъ боговъ и людей она имѣетъ свое постоянное мѣсто, и безъ нея не можетъ быть у смертныхъ ни одного пиршества, и Гестіи въ началѣ и въ концѣ пира предлагается возліяніе изъ медово-сладкаго вина:

„Ἑστίη, ἣ πάντων ἐν δώμασιν ὑψηλοῖσιν
Ἀθανάτων τε θεῶν, χαμαὶ ἐρχομένων τ᾽ ἀνθρώπων
Ἕδρην ἀΐδιον ἔλαχε, πρεσβηΐδα τιμὴν,
Καλὸν ἔχουσα γέρας καὶ τίμιον· οὐ γὰρ ἄτερ σοῦ
Εἰλαπίναι θνητοῖσιν, ἵν᾽ οὐ πρώτῃ πυμάτῃ τε
Ἑστίῃ ἀρχόμενος σπένδει μελιηδέα οἶνον“ [2]).

Въ греческой частной жизни, Гестія была въ домахъ и собраніяхъ представительницею домашняго и общественнаго порядка. Весьма сходною съ нею по имени и происхожденію, хотя нѣсколько отличающеюся по своему развитію, является Веста, съ ея древнимъ римскимъ культомъ, и съ ея сонмомъ дѣвъ, обязанныхъ поддерживать чистый вѣчный огонь

[1]) Hanusch, «Slaw. Myth.», pp. 88, 98.
[2]) Homer. Hymn. Aphrod. 29, Hestia I. Welcker, «Griech. Götterl.», vol. II, pp. 686, 691.

въ ея храмѣ, не нуждавшемся ни въ какомъ изображеніи, такъ какъ она сама находилась тамъ:

„Esse diu stultus Vestæ simulacra putavi:
Mox didici curvo nulla subesse tholo.
Ignis inextinctus templo celatur in illo.
Effigiem nullam Westa nec ignis habet“ [1]).

Послѣдніе сохранившіеся остатки огнепоклоненія въ Европѣ доходятъ до насъ, по обыкновенію, чрезъ посредство арійскихъ и туранскихъ народныхъ преданій. Эстонская невѣста освящаетъ свой новый очагъ и домъ, бросая въ огонь мелкую монету, или кладя ее на печь для Тулеэма, матери-Огня [2]). Крестьянинъ въ Каринтіи „кормитъ“ огонь, чтобы расположить его къ себѣ, и бросаетъ въ него свиное сало или говяжій жиръ, чтобы онъ не сжегъ его дома. У жителей Богеміи считается безбожіемъ плевать въ огонь, „божій огонь“, какъ они называютъ его. Не хорошо выкидывать крошки послѣ обѣда, потому что онѣ принадлежатъ огню. Отъ каждаго блюда надо дать что-нибудь огню, а если варящееся въ горшкѣ, вскипая, выплеснется черезъ край, на это не надо жаловаться, потому что это доля огня. Несоблюденіе этихъ обычаевъ именно и составляетъ причину столь частыхъ въ последнее время пожаровъ [3]).

Ту роль, которую играетъ Море въ водномъ культѣ, до извѣстной степени занимаетъ Солнце по отношенію къ огнепоклоненію. Отъ ученій и обрядовъ земного огня, весьма разнообразныхъ и не всегда ясныхъ по своему значенію, составляющихъ обобщеніе многихъ явленій и прилагаемыхъ ко многимъ цѣлямъ, мы перейдемъ къ религіи небеснаго огня, великое божество котораго отличается совершенною опредѣленностью, будучи воплощено въ единственномъ великомъ индивидуальномъ фетишѣ—Солнцѣ.

Соперничая въ силѣ и славѣ съ всеобъемлющимъ Небомъ, Солнце ярко выступаетъ среди божествъ природы, не въ качествѣ только космическаго шара, дѣйствующаго на отдаленные вещественные міры своею силою, выражаемою свѣтомъ, тепломъ и тяжестью, а въ качествѣ живого царящаго бога:—

„O thou, that with surpassing glory crown'd,
Look'st from thy sole dominion like the God
Of this new world“ [4]).

[1]) Ovid. Fast. VI, 295.
[2]) Bœcler, «Ehsten Abergl. Gebr.», p. 29, etc.
[3]) Wuttke, «Volksabergl.», p. 86. Grohmann, «Aberglauben aus Böhmen», p. 41.
[4]) «О ты, увѣнчанный величайшею славою,
Взирающій изъ твоего нераздѣльнаго владѣнія, какъ богъ
Этого новаго міра».

Сэръ Уилльямсъ Джонсъ вовсе не преувеличиваетъ, говоря, что одинъ изъ великихъ источниковъ идолопоклонства въ обоихъ полушаріяхъ земли заключался въ томъ благоговѣніи, которое человѣкъ чувствовалъ передъ солнцемъ; точно также нельзя считать преувеличеніемъ слова Гельпса о солнечномъ культѣ въ Перу, что онъ тамъ былъ неизбѣженъ. Поклоненіе солнцу далеко не повсемѣстно среди низшихъ человѣческихъ расъ, но оно обнаруживается на высшихъ ступеняхъ дикихъ религій по всему пространству земли, и часто занимаетъ здѣсь столь же видное мѣсто, какъ и въ вѣрованіяхъ варварскихъ народовъ. Почему нѣкоторыя племена поклоняются солнцу, а другія нѣтъ,—вопросъ, на который трудно отвѣтить въ общихъ словахъ. Однако, можно считать несомнѣннымъ, что Солнце не такъ часто является божествомъ у дикихъ охотниковъ и рыбаковъ, какъ у земледѣльцевъ, которые изо дня въ день слѣдятъ за тѣмъ, какъ оно то даетъ, то отнимаетъ у нихъ ихъ богатство, или, другими словами, ихъ жизнь. Д'Орбиньи сдѣлалъ весьма поучительное, хотя, можетъ быть, и не совсѣмъ вѣрное замѣчаніе относительно географическаго значенія поклоненія солнцу; онъ связываетъ культъ солнца не столько съ тропическими странами, въ которыхъ его палящій зной подавляетъ человѣка въ теченіе цѣлаго дня, заставляя его искать убѣжища въ тѣни, сколько съ климатами, въ которыхъ появленіе солнца привѣтствуется за его живительную силу, и гдѣ вся природа холодѣетъ съ его исчезновеніемъ. Такимъ образомъ, въ то время, какъ мы находимъ мало наклонности къ солнцепоклоненію въ низменныхъ, душныхъ лѣсахъ Южной Америки, оно становится господствующею организованною религіею на высокихъ равнинахъ Перу и Кундинамарки [1]). Эта теорія весьма остроумна и часто подтверждается на дѣлѣ, если не заходить слишкомъ далеко. Мы легко можемъ сравнить чувства, съ которыми массагеты, солнцепоклонники въ Татаріи, приносили своихъ коней въ жертву божеству, которое освобождало ихъ отъ ужасовъ зимы, съ воззрѣніями людей въ тѣхъ выжженныхъ странахъ средней Африки, гдѣ, по словамъ сэра Сэмюэля Бэкера, „восхода солнца всегда боятся... и на солнце смотрятъ, какъ на всеобщаго врага". Слова эти могутъ напомнить намъ древнія Геродотовскія описанія племени атлантовъ, или атарантовъ, которые живутъ во внутренней Африкѣ и проклинаютъ солнце при его восходѣ, понося его позорною бранью, за то, что оно посылаетъ на нихъ и на ихъ страну свой жгучій зной [2]).

[1]) D'Orbigny, «L'Homme Américain», vol. I, p. 242.
[2]) Herod. I, 216, IV, 184. Baker, «Albert Nyanza», vol. I, p. 144.

Поклоненіе солнцу у туземныхъ племенъ Америки въ своихъ деталяхъ представляетъ намъ въ сжатомъ видѣ картину своего развитія во всемъ человѣчествѣ вообще. У многихъ болѣе грубыхъ племенъ Сѣверной Америки солнце является однимъ изъ великихъ божествъ, представителемъ величайшаго божества или самимъ этимъ величайшимъ божествомъ. Индѣйскіе вожди Гудсонова залива троекратно курили, привѣтствуя восходящее солнце. На Ванкуверовомъ островѣ жители въ трудныя минуты обращаются къ солнцу, во время приближенія его къ зениту. У делаваровъ солнцу приносились жертвы, какъ второму изъ двѣнадцати великихъ маниту; виргинцы преклонялись предъ нимъ съ поднятыми руками и взорами, при восходѣ и закатѣ его; поттаватомисы влѣзали иногда при восходѣ солнца на свои хижины, и, становясь на колѣни, предлагали свѣтилу блюдо маиса; его изображеніе представляло Великаго Маниту въ алгонкинскомъ образномъ письмѣ. Патеръ Геннепенъ (Hennepin), имя котораго знакомо геологамъ, какъ перваго посѣтителя Ніагарскаго водопада, около 1678 года, описываетъ слѣдующимъ образомъ сіуксовъ и другія туземныя племена этого дальняго Запада. Онъ говоритъ, что они поклоняются Солнцу, „которое они признаютъ, хотя только по внѣшности, Творцомъ и Защитникомъ всего существующаго"; они ему первому предлагаютъ калюмэ, какъ только зажгутъ его, и ему же часто приносятъ въ даръ лучшую и наиболѣе вкусную дичь въ палаткѣ начальника племени, „который пользуется этими дарами больше самого солнца". Племя Крикъ (Creek) смотритъ на Солнце, какъ на символъ или на посланника Великаго Духа; они пускаютъ по направленію къ нему первый клубъ дыма изъ калюмэ при заключеніи договоровъ и благоговѣйно склоняются передъ нимъ, подтверждая рѣшеніе своихъ совѣтовъ или побуждая воиновъ къ битвѣ [1]). Грубымъ ботокудамъ Бразиліи, повидимому, не чужда идея, что солнце есть великое доброе божество; про араукуанцевъ говорятъ, что они приносятъ даръ солнцу, какъ высочайшему божеству; пуэльчи (Puelches) приписываютъ солнцу все доброе и обращаются къ нему съ мольбами о своихъ нуждахъ и желаніяхъ; діагиты (Diaguitas) въ Тукуманѣ имѣли храмы, посвященные Солнцу; поклоняясь ему, они приносили ему въ

[1]) Waitz, «Anthropologie», vol. III, p. 181 (Hudson's B., Pottawatomies), 205 (Virginians). J. G. Müller, «Amer. Urrel.», p. 117 (Delavares, Sioux, Mingos, etc.). Sproat, «Ind. of Vancouver's I.» въ «Tr. Eth. Soc.», vol. V, p. 253. Loskiel, «Ind. of N. A.», part I, p. 43 (Delavares). Hennepin, «Voyage dans l'Amérique», p. 302 (Sioux), etc. Bartram, «Creek and Cherokee Ind.» въ «Tr. Amer. Eth. Soc.», vol. III, part I, pp. 20, 26; см. также Schoolcraft, «Ind. Tribes», part II, p. 127 (Comanches, etc.); Morgan, «Iroquois», p. 164; Gregg, vol. II, p. 238 (Shawnees); сравн. замѣтки Brinton, «Myths of New World», p. 141.

даръ птичьи перья, и затѣмъ уносили ихъ въ свои хижины и отъ времени до времени окропляли кровью животныхъ [1]).

Подобныя описанія солнечнаго культа, въ томъ видѣ, въ какомъ онъ проявляется у низшихъ племенъ Америки, можно принять за первую ступень развитія его. Вторая ступень его является уже исключительно въ предѣлахъ болѣе высокой цивилизаціи; тамъ онъ достигаетъ полнаго развитія своей обрядности и дѣлается въ нѣкоторыхъ случаяхъ центромъ національной религіи и даже государственнаго устройства. Солнечный культъ достигъ этого уровня у натчезовъ Луизіаны, съ которыми были тѣсно связаны различныя другія племена этой области. Каждое утро при восходѣ солнца, великій Солнечный вождь становился у двери своего дома, обратившись лицомъ къ востоку, взывалъ къ свѣтилу и трижды простирался передъ нимъ, затѣмъ пускалъ табачный дымъ, сначала по направленію къ солнцу, а потомъ на три другія стороны. Храмомъ Солнца служила хижина круглой формы, футовъ около тридцати въ поперечникѣ, и съ крышей въ формѣ купола; по срединѣ этого зданія поддерживался неугасимый огонь; здѣсь трижды въ день возносились молитвы, и здѣсь же хранились различныя изображенія, фетиши и кости умершихъ начальниковъ. Правленіе натчезовъ было солнечною іерархіею. Во главѣ его стоялъ великій начальникъ, называвшійся Солнцемъ или братомъ солнца, великій жрецъ и неограниченный властитель надъ своимъ народомъ. Рядомъ съ нимъ занимала мѣсто его сестра или ближайшая родственница, предводительница женщинъ, которая одна изъ лицъ своего пола имѣла право входить въ храмъ солнца. Сынъ ея, по обычаю наслѣдованія по женской линіи, весьма обыкновенному среди низшихъ племенъ, наслѣдовалъ мѣсто верховнаго начальника и жреца. Эти члены солнечнаго семейства брали себѣ мужей и женъ изъ разряда плебеевъ, которые стояли ниже ихъ по своему жизненному положенію, и которые, въ случаѣ ихъ смерти, были убиваемы, чтобы слѣдовать за ними въ другой міръ [2]). Другой народъ солнцепоклонниковъ были флоридскіе апалачи, ежедневное богослуженіе которыхъ состояло въ привѣтствованіи Солнца у дверей своихъ домовъ, при восходѣ и закатѣ его. Солнце, по ихъ мнѣнію, построило себѣ свою коническую гору Олаими съ спирально вьющеюся тропинкой, которая вела въ пещерный храмъ на восточной сторонѣ горы. Здѣсь,

[1]) Martius, «Ethnogz. Amer.», vol. I, p. 327 (Botocudos). Waitz, vol. III, p. 518 (Araucanians). Dobrizhoffer, vol. II, p. 89 (Puelches). Charlevoix, «Hist. du Paraguay», vol. I, p. 331 (Diaguitas). J. G. Müller, p. 255 (Botocudos, Aucas, Diaguitas).

[2]) Charlevoix, «Nouvelle France», vol. VI, p. 172; Waitz, vol. III, p. 217.

во время четырехъ годичныхъ солнечныхъ празднествъ, вѣрующіе привѣтствовали восходящее солнце пѣніемъ и куреніями, какъ только лучи его проникали въ святилище, и то же повторяли въ полдень, когда солнце изливало свои лучи на алтарь сквозь отверстіе, продѣланное для этой цѣли въ скалистомъ сводѣ пещеры; черезъ этотъ же проходъ выпускали на волю солнечныхъ птицъ, тонатцули, чтобы онѣ летѣли къ солнцу въ качествѣ вѣстниковъ, и этимъ оканчивалась церемонія [1]). Изо дня въ день въ храмахъ Мексики восходящее солнце было привѣтствуемо звукомъ трубъ, куреніями, приношеніемъ нѣсколькихъ капель крови изъ ушей жреца, и приношеніемъ въ жертву перепеловъ. Они говорили—Солнце взошло, мы не знаемъ, какъ оно совершитъ свой путь, не случится ли въ это время несчастія,—и молили его: „О, Владыко, сверши свое дѣло благополучно". Опредѣленной и безусловно могущественной личностью божественное солнце являлось въ теологіи ацтековъ въ видѣ Тонатіу, огромная коническая гора котораго стоитъ на равнинѣ Теотигуаканъ, какъ свидѣтель его культа для будущихъ вѣковъ. Кромѣ того, религія мексиканцевъ, во всей ея сложной системѣ и массѣ великихъ боговъ,—естественномъ послѣдствіи смѣшенія и сліянія божествъ различныхъ націй,—ясно выказываетъ слѣды солнечнаго элемента, глубоко проникающаго другихъ личностей ея божественной миѳологіи, и придаетъ въ особенности Солнцу титулъ Теотль, богъ [2]). Далѣе, на плоской возвышенности Боготы, въ Новой Гренадѣ, мы находимъ полуцивилизованныхъ чибчасовъ или муисковъ, у которыхъ Солнце является источникомъ главнѣйшихъ идей ихъ миѳологіи и религіи. Солнце было великимъ божествомъ, которому приносились человѣческія жертвы; святѣйшей изъ нихъ была кровь чистаго юноши-плѣнника, которою орошалась скала на вершинѣ горы, чтобы въ ней могли отражаться лучи восходящаго солнца. Въ мѣстныхъ легендахъ племени Муиска, миѳическимъ цивилизаторомъ страны, учителемъ земледѣлія, основателемъ теократіи и поклоненія солнцу, является личность, въ которой мы не можемъ не признать само олицетворенное солнце [3]). То же находимъ мы и въ болѣе извѣстной туземной теократіи южныхъ странъ. Въ великой религіи Перу, Солнце было въ то же время и предкомъ и

[1]) Rochefort, «Iles Antilles», book II, ch. VIII.

[2]) Torquemada, «Monarquia Indiana», IX, c. 34; Sahagun, «Hist. de Nueva Espana», II. App. y Kingsborough, «Antiquities of Mexico»; Waitz, vol. IV, p. 138; J. G. Müller, p. 474, etc.; Brasseur, «Mexique», vol. III, p. 487; Tylor, «Mexico», p. 141.

[3]) Piedrahita, «Hist. Gen. de las Conquistas del Nuevo Reyno de Granada», Antwerp., 1688: part I, book I, c. III, IV; Humboldt, «Vues des Cordillères»; Waitz, vol. IV, p. 352, etc.; J. G. Müller, p. 432, etc.

основателемъ династіи инковъ, которые царили въ видѣ его представителей и почти въ его лицѣ, которые брали себѣ женъ изъ общины дѣвъ Солнца, и потомки которыхъ составляли особую солнечную расу, господствующую аристократію страны. Безчисленныя стада ламъ, принадлежавшихъ солнцу, паслись на горахъ; поля его обработывались въ долинахъ, храмы его стояли по всей странѣ, и первымъ изъ нихъ было „Золотое Мѣсто“ въ Куцко, гдѣ его новый огонь зажигался ежегодно въ солнечный праздникъ Райми, и гдѣ его великолѣпный золотой кругъ съ человѣческимъ лицомъ былъ обращенъ къ солнцу, чтобы на него падали первые лучи его божественнаго оригинала. Поклоненіе Солнцу существовало издревле въ Перу, но въ великую государственную религію оно было возведено инками, которые утверждали его всюду, куда только простирались ихъ обширныя завоеванія, покуда, наконецъ, оно не стало умственнымъ центромъ всей перуанской жизни [1]). Культура Стараго Свѣта никогда не шла дальше этого высшаго развитія поклоненія Солнцу въ Новомъ Свѣтѣ.

Въ Австраліи и Полинезіи Солнечный богъ или герой является скорѣе достояніемъ миѳовъ, чѣмъ религіи. Въ Африкѣ, мы въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ [2]) находимъ солнцепоклоненіе, но, кромѣ Египта, оно нигдѣ не достигало особенно замѣтнаго положенія. Слѣдя за развитіемъ его въ Старомъ Свѣтѣ, намъ приходится идти отъ грубыхъ аллофильскихъ племенъ Азіи и оканчивать великими политеистическими народами. У туземныхъ племенъ сѣверо-восточной части Индіи мы находимъ эту религію вполнѣ опредѣлившеюся. Племена Бодо и Дгималь въ своемъ пантеонѣ отводятъ мѣсто Солнцу, какъ стихійному богу, хотя на практикѣ оно ставится у нихъ ниже священныхъ рѣкъ [3]). Кольскія племена Бенгаліи, мундасы, ораоны, санталы, признаютъ Сингъ-бонга, бога Солнца, верховнымъ существомъ, и поклоняются ему; нѣкоторыя племена приносятъ ему въ жертву бѣлыхъ животныхъ, въ знакъ его чистоты, и хотя и не считаютъ его за источникъ болѣзней и бѣдствій, однако, обращаются къ нему въ крайней нуждѣ, когда надежда на другихъ боговъ остается безъ успѣха [4]). У кондовъ, Бура-

---

[1]) Garcilaso de la Vega, «Commentarios Reales», lib. I, c. 15, III, c. 20; V. c. 2, 6; «Rites and Laws of the Incas», tr. and ed. by C. R. Markham (Hakluyt Soc., 1873) p. 84; Prescott, «Peru», book I, ch. III; Waitz, vol. IV, p. 447, etc.; J. G. Müller, p. 362, etc.

[2]) Meiners, «Gesch. der Rel.», vol. I, p. 383. Burton, «Central Afr.», vol. II, p. 346; «Dahome», vol. II, p. 147.

[3]) Hodgson, «Abor. of India», pp. 167, 175 (Bodos, etc.).

[4]) Dalton, «Kols», въ «Tr. Eth. Soc.», vol. VI, p. 33 (Oraons, etc.); Hunter, «Annals of Rural Bengal», p. 184 (Santals).

Пенну, богъ Свѣта, или Белла-Пенну, богъ Солнца, есть творецъ всего сущаго на землѣ и небѣ и первая великая причина добра. Въ такомъ пониманіи онъ составляетъ предметъ поклоненія особой секты, у которой онъ ставится выше всѣхъ меньшихъ божествъ, созданныхъ имъ для выполненія частностей его міроваго дѣла [1]). Татарскія племена съ полнымъ единодушіемъ признаютъ солнце за великаго бога, изображеніе котораго можно видѣть, рядомъ съ изображеніемъ Луны, на ихъ магическихъ барабанахъ повсюду, отъ Сибири до Лапландіи. Этнологъ Кастрэнъ, говоря о самоѣдскихъ обозначеніяхъ неба или божества вообще (Jilibeambaertie), приводитъ анекдотъ изъ своихъ путешествій, дающій живое понятіе о крайней простотѣ природной религіи, какая возможна еще для кочующихъ обитателей степей. „Одна самоѣдка разсказывала мнѣ,—говоритъ онъ,—что она каждое утро и каждый вечеръ выходитъ изъ своей юрты и кланяется солнцу; при этомъ она произноситъ утромъ: „Когда ты, Іилибеамбэрте, встаешь, я также встаю съ своей постели!“ а вечеромъ: „Когда ты, Іилибеамбэрте, ложишься, я также отправляюсь на покой“. Женщина разсказывала это въ доказательство своего утвержденія, что и у самоѣдовъ читаются вечернія и утреннія молитвы, но при этомъ прибавляла съ грустью, что есть и между ними грубые люди, никогда не обращающіеся съ молитвой къ богу“. Еще и теперь встрѣчаются монгольскія племена, шаманы которыхъ призываютъ Солнце и плещутъ молокомъ вверхъ, въ видѣ дара ему; карагасскіе татары приносятъ ему въ жертву голову и сердце медвѣдей и оленей. Тунгусы, остяки, вогулы въ своемъ поклоненіи солнцу соединяютъ его въ одно съ своимъ высшимъ божествомъ, Небеснымъ богомъ; однако, у лопарей, Баиве, Солнце, хотя и могучее божество, но стоитъ ниже Тіермеса, Громового бога и великаго небеснаго правителя, который извѣстенъ у нихъ подъ норвежскимъ именемъ Сторъюнкаре [2]).

Солнечный культъ древнихъ пастушескихъ арійцевъ имѣетъ своимъ источникомъ прямое личное обожаніе природы, подобное тому, какое мы встрѣчаемъ и въ настоящее время у сибирскихъ кочевниковъ. Барды Ведъ воспѣваютъ великаго бога Сурійю, всезнающаго и всеоткрывающаго, передъ которымъ звѣзды исчезаютъ вмѣстѣ съ ночью,

---

[1]) Macpherson, «India», p. 84, etc. (Khonds).

[2]) Castrén, «Finn. Myth.», pp. 16, 51, etc. Meiners, l. c. Georgi, «Reise im Russ. Reich.», vol. I, pp. 275, 317; Klemm, «Cultur-Geschichte», vol. III, p. 87. Солнечный культъ въ Японіи, Siebold, «Nippon», part V, p. 9. Дальнѣйшія указанія относительно поклоненія Солнцу, какъ Верховному Божеству, у дикарей и варваровъ см. въ гл. XVII.

какъ воры. Мы приближаемся, говорятъ они, къ Суріѣ, сіяющему богу среди боговъ, самому лучезарному свѣту. Онъ освѣщаетъ восемь областей, три міра и семь рѣкъ; золоторукій Савитаръ, всевидящій, ходитъ между небомъ и землею. Къ нему они обращаются съ молитвами: „На твоихъ древнихъ стезяхъ, о Савитаръ, безпыльныхъ, хорошо проложенныхъ на воздухѣ, на этихъ добрыхъ путяхъ въ этотъ день сохрани и благослови насъ, о боже“. Современный индуизмъ полонъ древняго поклоненія солнцу, въ приношеніяхъ и земныхъ поклонахъ, въ ежедневныхъ обрядахъ и установленныхъ празднествахъ; именно Савитаръ. Солнце, призываютъ индусы въ гайятри (gâyatrî), древней освященной временемъ формулѣ, изъ вѣка въ вѣкъ ежедневно повторяемой каждымъ брахманомъ: Tat Savitur varenyam bhargo devasya dhîmahi, dhiyo yo nah prakodayât. „Станемъ размышлять о желанномъ свѣтѣ божественнаго Солнца, да возвыситъ оно наши умы!“ Каждое утро брахманъ поклоняется солнцу, стоя на одной ногѣ и опираясь другою о свою лодыжку или пятку; обращаясь лицомъ къ востоку, онъ широко раскрываетъ руки, какъ бы охватывая нѣчто, и повторяетъ слѣдующія молитвы: „Лучи свѣта возвѣщаютъ о величественномъ огненномъ солнцѣ, чудно поднимающемся, чтобы озарить міръ“.—„Оно встаетъ, дивное, глазъ солнца, воды и огня, средоточіе силы боговъ; оно наполняетъ небо, землю и небосклонъ своею лучезарною сѣтью; оно есть душа всего, что не движется или движется“.—„Этотъ глазъ, высоко благодатный, поднимается чистый съ востока; если бъ мы могли видѣть его цѣлый вѣкъ; если бы мы могли жить сто лѣтъ; если бы мы могли слышать сто лѣтъ“.—„Пусть мы, охраняемые божественною силою, созерцая небо, возвышающееся надъ областью тьмы, приблизимся къ божеству, самому чудному изъ свѣтилъ!“ [1]). Одно изъ небесныхъ божествъ Ведъ, Митра-Другъ (Mitra) развился въ персидской религіи въ великое правящее божество свѣта, побѣдоноснаго Миѳру (Mithra), властителя жизни и главу всѣхъ сотворенныхъ существъ. Древній персидскій Михръ-Іаштъ (Mihr-Yasht) взываетъ къ нему, какъ къ свѣту восходящаго солнца, какъ къ Миѳрѣ, обладающему обширными пастбищами, котораго властители страны восхваляютъ на раннемъ разсвѣтѣ, который, какъ первый небесный Язата (Yazata) встаетъ надъ Гарой березаити передъ солнцемъ, безсмертный съ быстрыми конями, охватывающій сперва золотыми лучами прекрасныя вершины горъ, и затѣмъ окружающій всю арійскую область. Потомъ на Миѳру стали смотрѣть, какъ

[1]) «Rig-Veda», I, 35, 50; III, 62, 10. Max Müller, «Lectures», 2-nd Ser., pp. 378, 411. «Chips», vol. I, p. 19. Colebrooke, «Essays», vol. I, pp. 30, 133. Ward, «Hindoos», vol. II. p. 42.

на само Солнце, какъ, напр., въ обращеніи Діониса къ тирскому Бэлу; „εἴτε σὺ Μίθρης, Ἥλιος Βαβυλῶνος“. Поклоненіе ему распространилось съ востока чрезъ всю Римскую Имперію, и въ Европѣ онъ занимаетъ мѣсто между великими солнечными богами, безусловно отожествляясь съ личнымъ солнцемъ, какъ видно изъ слѣдующей надписи на римскомъ алтарѣ временъ Траяна — „Deo Soli Mithrae“ [1]). Болѣе древнее поклоненіе солнцу въ Европѣ, съ которымъ слилась упомянутая восточная форма, показываетъ въ нѣкоторыхъ изъ своихъ формъ развитія такое же ясное олицетвореніе. Греческій Геліосъ, которому приносили въ жертву лошадей на вершинѣ горы Тавгета, былъ тѣмъ же личнымъ Солнцемъ, къ которому Сократъ, простоявшій погруженный въ свои мысли до разсвѣта, обратился съ молитвою передъ уходомъ (ἔπειτ᾽ ᾤχετ᾽ ἀπιὼν προσευξάμενος τῷ ἡλίῳ) [2]). Цезарь, въ своихъ Комментаріяхъ, посвящаетъ всего три строки теологіи современныхъ ему германцевъ. Они признаютъ въ числѣ своихъ боговъ, говоритъ онъ, только тѣхъ, которыхъ они видятъ и благодѣяніями которыхъ открыто пользуются, Солнце, Вулкана и Луну, другіе же неизвѣстны имъ даже по слухамъ [3]). Правда, краткое указаніе Цезаря не даетъ настоящаго понятія ни о числѣ, ни о качествѣ боговъ германскаго пантеона, однако, то обстоятельство, что онъ въ своемъ описаніи особенно упираетъ на поклоненіе природѣ, въ его самомъ первобытномъ развитіи, повидимому, совершенно справедливо указызываетъ на прямое обожаніе солнца, луны и, быть можетъ, огня. Съ другой стороны, поклоненіе солнцу въ Европѣ приводитъ насъ въ область самыхъ запутанныхъ задачъ миѳологіи. Не даромъ Цицеронъ восклицаетъ: „Сколько солнцъ создается теологами!“ [4]). Современный изслѣдователь, пытающійся найти различія между солнечными богами европейскихъ странъ, отдѣлить солнечные отъ несолнечныхъ элементовъ въ греческомъ Аполлонѣ или Ираклѣ, или славянскомъ Святовитѣ, имѣетъ передъ собою задачу, почти безнадежно осложненную тѣми трудностями, которыя окружаютъ изслѣдованія миѳа, какъ скоро нить прямого сходства его съ природой ускользаетъ изъ нашихъ рукъ.

[1]) «Khordah-Avesta», XXVI, въ Avesta, пер. Spigel. vol, III; M. Haug, «Essays on Parsis». Strabo, XV, 3, 13. Nonnus, XL, 400. Mövers, «Phönizier», vol. I, p. 180: «Ἡλίῳ Μίθρᾳ ἀνικήτῳ»; «Διὸς ἀνικήτου Ἡλίου».

[2]) Plat. Sympos. XXXVI. См. Welcker, «Griech. Götterlehre», vol. I, p. 400, 412.

[3]) Cæsar de Bello Gallico, VI, 21: «Deorum numero eos solos ducunt, quos cernunt et quorum aperte opibus juvantur, Solem et Vulcanum et Lunam, reliquos ne fama quidem acceperunt».

[4]) Cicero de Natura Deorum, III, 21.

Религія древняго Египта — одна изъ тѣхъ, о которой мы знаемъ очень много, и въ то же время очень мало: мы много знаемъ о ея храмахъ, обрядахъ, именахъ боговъ, богослужебныхъ формулахъ, но очень мало о внутреннемъ смыслѣ религіозныхъ идей, скрывавшихся подъ этими внѣшними проявленіями. Между тѣмъ, очевидно, что по всей египетской теологіи какъ бы просвѣчиваютъ представленія, средоточіемъ которыхъ служитъ солнце. Ра, проѣзжающій въ своей лодкѣ по верхнимъ и нижнимъ областямъ міра, есть само солнце въ ясномъ космическомъ олицетвореніи. Точно также можно указать два очевидныхъ примѣра солнечныхъ свойствъ въ другихъ божествахъ: именно, въ Озирисѣ, проявителѣ добра и правды, который, умирая отъ силъ тьмы и становясь судьею умершихъ въ западной странѣ Аменти, является съ чисто солнечнымъ характеромъ, такъ же какъ и его сынъ Горусъ, убійца чудовища Сета [1]). Въ религіяхъ семитическаго племени вліяніе солнца проявляется въ теченіе длиннаго ряда вѣковъ. Запрещеніе израильтянамъ поклоняться солнцу, лунѣ и звѣздамъ, и упоминаніе объ Іосіи, отнявшемъ коней, которыхъ цари Іудеи отдали солнцу, и сжегшемъ колесницы солнца огнемъ [2]), согласуются съ мѣстомъ, отводимымъ въ семитическихъ религіяхъ Богу-Солнцу, ассирійскому Шамасу или Ваалу, который именно и называется Ваалъ Шемешъ, или Господинъ Солнце. Сирійская религія, подобно персидской, внесла новую фазу въ поклоненіе солнцу въ Римъ, культъ Элагабала, а презрѣнный жрецъ-императоръ, носившій это божеское имя, сдѣлалъ его болѣе извѣстнымъ классическому уху въ имени Геліогабала [3]). Евсевій писалъ позднѣе о семитической религіи, но, имѣя подобные факты передъ глазами, мы не имѣемъ права не довѣрять ему, когда онъ говоритъ, что финикіяне и египтяне считаютъ Солнце, Луну и Звѣзды богами, единственными причинами возникновенія и уничтоженія всѣхъ вещей [4]).

Столь распространенный и глубоко укоренившійся культъ Солнца естественно представлялъ сильное сопротивленіе возникающему христіанству, и можно считать однимъ изъ великихъ признаковъ религіознаго переворота въ цивилизованномъ мірѣ, когда Константинъ, ревностный поклонникъ солнца, отказался отъ вѣры въ Аполлона для новой религіи Христа. Но оказалась даже возможность сліянія между ученіями сабеизма и христіанства; такъ, въ самой Арменіи, и около нея, мы находимъ секту поклонниковъ солнца, которая существовала

[1]) См. Wilkinson, «Ancient Egyptians»; Renouf, «Religion of Ancient Egypt».
[2]) Второзак. IV, 19, XVII, 3; II Царств. XXIII, 11.
[3]) Mövers, «Phönizier», vol. I, pp. 162, 180, etc. Lamprid. Heliogabal. I.
[4]) Euseb. Praeparat. Evang. I, 6.

еще въ недавнія времена подъ видомъ якобитскихъ христіанъ [1]). Подобный же случай мы видимъ и въ мусульманствѣ, гдѣ арабы-бедуины продолжаютъ еще древнее поклоненіе восходящему солнцу, вопреки прямому повелѣнію Пророка не преклоняться передъ солнцемъ или луною, и противно старой мусульманской поговоркѣ, что „солнце встаетъ между рогами дьявола“ [2]). Дѣйствительно поклоненіе солнцу въ христіанствѣ быстро понизилось до простого переживанія. Во времена Лукіана греки цѣловали свои руки, въ видѣ акта поклоненія восходящему солнцу, и Тертулліану еще приходилось жаловаться, что многіе христіане, подъ предлогомъ восхищенія небесными свѣтилами, шевелятъ губами по направленію къ восходящему солнцу (sed et plerique vestrum affectatione aliquando et coelestia adorandi ad solis ortum labia vibratis) [3]). Въ V вѣкѣ Левъ Великій жалуется на нѣкоторыхъ христіанъ, которые, прежде чѣмъ войти въ базилику св. Петра, или стоя на горѣ, обращаются къ восходящему солнцу и кланяются ему; это происходитъ, говоритъ онъ, частью отъ невѣжества, а частью отъ духа язычества [4]). Даже и до настоящаго времени въ Верхнемъ Пфальцѣ крестьянинъ снимаетъ шапку передъ восходящимъ солнцемъ, а въ Помераніи пораженный лихорадкою человѣкъ долженъ трижды помолиться, обращаясь къ восходящему солнцу: „Милое Солнце, спустись поскорѣе и возьми отъ меня семьдесятъ семь лихорадокъ. Во имя Бога Отца“, и т. д. [5]).

Древніе обряды поклоненія солнцу удержались въ современномъ христіанствѣ преимущественно въ двухъ видахъ: въ обрядахъ, требующихъ обращенія на востокъ, что, подъ именемъ оріентаціи, мы объяснимъ подробнѣе въ слѣдующей главѣ, и въ сохраненіи большихъ солнечныхъ празднествъ, терпимыхъ или даже вполнѣ принятыхъ христіанствомъ. Наступленіе весны, съ которымъ у многихъ народовъ начинался новый годъ, передала свой солнечный характеръ пасхальнымъ празднествамъ. Пасхальные костры, которые въ прежнія времена зажигались по всей Сѣверной Германіи на одной возвышенности за другою, еще не совсѣмъ вывелись изъ мѣстнаго употребленія. Утромъ въ день Пасхи, въ Саксоніи и Бранденбургѣ, крестьяне еще и теперь влѣзаютъ на вершины горъ передъ разсвѣтомъ, чтобы видѣть, какъ вос-

[1]) Neander, «Church Hist.», vol. VI, p. 341. Carsten Niebuhr, «Reisebeschr.», vol. II, p. 396.
[2]) Palgrave, «Arabia», vol. I, p. 9; vol. II, p. 258. См. Koran, XLI, 37.
[3]) Tertullian. Apolog. adv. Gentes. XVI. См. Lucian de Saltat. XVII; сравн. Іова, XXXI, 26.
[4]) Leo. I. Serm. VIII въ Natal. Dom.
[5]) Wuttke, «Volksaberglaube», p. 150.

ходящее солнце совершаетъ три радостные прыжка, подобно тому, какъ это дѣлалось нѣкогда и въ Англіи, въ то время, когда сэръ Томасъ Броунъ такъ оригинально отстаивалъ мнѣніе, что „солнце не пляшетъ въ первый день Пасхи“. Солнечный обрядъ Новаго Огня, принятый римскою церковью въ видѣ пасхальной церемоніи, можно видѣть въ Европѣ еще и теперь, съ его торжественнымъ колокольнымъ звономъ, призывающимъ къ тушенію огней (couvrefeu) въ канунъ пасхи и торжественнымъ возженіемъ новаго святого огня [1]. . . . .
На два другіе христіанскіе праздника не только были перенесены обряды солнечнаго культа, но и сами они, повидимому, обязаны этому послѣднему временемъ своего празднованія. Римское празднество зимняго солнцестоянія, совершавшееся 25 декабря (VIII Kal. Jan.) въ связи съ чествованіемъ Солнечнаго бога Миѳры, какъ кажется, было установлено въ этой спеціальной формѣ Авреліаномъ, около 273 по Р. Х., и отъ этого празднества день этотъ заимствовалъ свое соотвѣтственное названіе „Рождество непобѣжденнаго Солнца“, „Dies Natalis Solis invicti“. Съ полною символическою послѣдовательностью, хотя и безъ всякаго историческаго основанія, день этотъ былъ принятъ западною церковью, въ которой онъ, повидимому, установился окончательно въ IV-мъ вѣкѣ, и откуда впослѣдствіи онъ перешелъ въ восточную церковь, какъ торжественная годовщина рожденія І. Христа, христіанскій Dies Natalis, день Рождества Христова. Были, правда, дѣлаемы попытки утвердить это число на историческихъ данныхъ, но ни одно достовѣрное и дѣйствительно древнее христіанское преданіе не высказывается за него. Настоящее солнечное происхожденіе праздника обнаруживается совершенно ясно въ сочиненіяхъ церковныхъ писателей послѣ установленія его. Въ религіозномъ символизмѣ матеріальнаго и духовнаго солнца Августинъ и Григорій Нисскій видитъ появленіе свѣта и исчезновеніе мрака вслѣдъ за Рождествомъ, а Левъ Великій, между соотечественниками котораго, повидимому, жило еще съ совершенною ясностью воспоминаніе прежняго солнечнаго значенія праздника, въ одной изъ своихъ проповѣдей возстаетъ противъ пагубнаго мнѣнія, какъ онъ выражается, будто этотъ торжественный день чествуется не ради Рожденія Христа, но ради восхожденія, какъ говорится, новаго солнца [2]. Что касается современныхъ воспоминаній о солнечныхъ об-

[1]) Grimm, «Deutsche Myth.», p. 581, etc. Wuttke, pp. 17, 93. Brand, «Pop. Ant.», vol. I, p. 157, etc. «Early Hist. of Mankind», p. 260. Murray's «Handbook for Syria and Palestine», 1868, p. 162.

[2]) См. Pauly, «Real-Encyclop.», s. v. «Sol»; Petavius, «Juliani Imp. Opera», 290—2, 277. Bingham, «Antiquities of Christian Church», book XX, ch. IV; Neander, «Church Hist.», vol. III, p. 437; Beausobre, «Hist. de Manichée», vol. II, p. 691; Gibbon, ch. XXII; Creuzer, «Symbolik», vol. I, p. 761, etc.

рядахъ въ срединѣ зимы, Европа все еще признаетъ Рождество первоначальнымъ солнечнымъ празднествомъ, зажигая костры, которые удерживается въ памяти англійскаго народа въ такъ называемомъ „Yule log“, Рождественскомъ Чурбанѣ, во Франціи въ „souche de Noël“; примѣненіе прежней солнечной идеи къ христіанской аллегоріи является какъ нельзя болѣе ясно въ рождественскомъ католическомъ гимнѣ: „Sol novus oritur“ [1]. Кромѣ солнечнаго рождественскаго праздника, мы находимъ подобный же ему праздникъ въ срединѣ лѣта. Лѣтнее солнцестояніе было временемъ огненныхъ празднествъ по всей Европѣ; на всѣхъ возвышенностяхъ зажигались костры, кругомъ нихъ плясали и прыгали черезъ огонь, и зажженныя колеса спускались съ горъ въ долины въ знакъ нисходящаго пути солнца. Эти старинные обряды примкнули въ періодѣ христіанства къ кануну Иванова дня [2]. Повидимому, тотъ же символическій пріемъ, которымъ празднованіе средины зимы было сближено съ Рождествомъ, заставилъ посвятить праздникъ средины лѣта Іоанну Крестителю, въ силу буквальнаго смысла его словъ: „Ему рости, мнѣ же умаляться“.

Поклоненіе лунѣ, естественно стоящее ниже поклоненія солнцу по своему значенію, распространено почти въ той же области культуры. Впрочемъ, извѣстны замѣчательные случаи, въ которыхъ Луна признается великимъ божествомъ тѣми племенами, которыя придаютъ мало, или не придаютъ вовсе, значенія солнцу. Грубые дикари въ Бразиліи, повидимому, особенно уважаютъ и чествуютъ луну, по которой они считаютъ свое время, располагаютъ свои празднества и выводятъ свои предзнаменованія. Они поднимаютъ руки къ лунѣ и восклицаютъ, какъ бы пораженные изумленіемъ: тэ! тэ! они окуриваютъ своихъ дѣтей, чрезъ посредство колдуновъ, чтобы предохранить ихъ отъ болѣзни, причиняемой луною, или женщины протягиваютъ грудныхъ младенцевъ по направленію къ свѣтилу. Ботокуды, какъ разсказываютъ, изъ всѣхъ небесныхъ свѣтилъ придаютъ наибольшое значеніе Тару (Taru)— Лунѣ, приписывая ей громъ и молнію и неурожай зелени и плодовъ; они говорятъ также, что луна иногда падаетъ на землю, отчего многіе люди умираютъ [3]. Въ одномъ старинномъ описаніи караибовъ гово-

[1]) Grimm, «D. M.», pp. 593, 1223. Brand, «Popular Antiquities», vol. I, p. 467. Monnier, «Traditions Populaires», p. 188.

[2]) Grimm, «D. M.», p. 583; Brand, vol. I, p. 298; Wuttke, pp. 14, 140 Beausobre, l. c.

[3]) Spix and Martius, «Reise in Brasilien», vol. I, pp. 377, 381; Martius, «Ethnogr. Amer.», vol. I, p. 327; Pr. Max. v. Wied, vol. II, p. 58; J. G. Müller, pp. 218, 254; см. также Musters, «Patagonians», p. 58, 179.

рится, что они почитаютъ Луну больше Солнца, и въ новолуніе выходятъ изъ своихъ хижинъ съ криками: „Смотрите на Луну“ [1]). Аты, на Ванкуверовомъ островѣ, какъ говорятъ, поклоняются Лунѣ и Солнцу, въ особенности полной лунѣ и солнцу, когда оно поднимается къ зениту. Считая Луну супругомъ, а Солнце его женою, они большею частью обращаются съ молитвами къ Лунѣ, какъ къ высшему божеству; это высочайшій предметъ ихъ поклоненія, и они говорятъ о ней, что „она смотритъ внизъ на землю въ отвѣтъ на молитвы и видитъ всѣхъ“ [2]). Гуроны, въ силу нѣсколько иного оборота миѳической фантазіи, считаютъ, повидимому, Аатаэнсикъ, Луну, творцомъ земли и людей и бабкою Іускеги (Iouskeha), Солнца, вмѣстѣ съ которымъ она управляетъ міромъ [3]). Въ Африкѣ поклоненіе Лунѣ рѣзко выдается въ громадной области, въ которой поклоненіе солнцу вовсе неизвѣстно или лишь незначительно. У племенъ южной части средней Африки, люди сторожатъ первые лучи новой луны, и привѣтствуютъ ее восклицаніями „Куа!“ выкрикивая ей молитвы; въ подобныхъ случаяхъ проводники д-ра Ливингстона изъ племени Макололо молились: „Да будетъ наше путешествіе съ бѣлымъ человѣкомъ благополучно!“ и т. д. [4]). У этихъ народовъ въ новолуніе совершаются празднества, также какъ и во многихъ другихъ странахъ, гдѣ поклоненіе лунѣ связано съ установленіемъ періодическихъ празднествъ. Негрскія племена, повидимому, всѣ вообще привѣтствуютъ новую луну или съ чувствомъ радости, или съ чувствомъ негодованія. Жители Гвинеи бѣгаютъ изъ стороны въ сторону съ комическими жестами и дѣлаютъ видъ, будто бросаютъ въ нее головешки; въ племени Ашанго на нее смотрятъ съ суевѣрнымъ страхомъ; негры Фету подпрыгивали трижды на воздухѣ, сложивши руки, и приносили благодареніе [5]). Въ Конго люди падали на колѣни или стояли, хлопая въ ладоши съ криками: „Пусть и моя жизнь обновится такъ же, какъ обновляешься ты“ [6]). Изъ описаній начала прошлаго столѣтія видно, что готтентоты плясали и пѣли цѣлую ночь въ ново- и въ полнолуніе, называя Луну „великимъ полководцемъ“, и крича ей: „Привѣтствуемъ тебя!“ „Пошли намъ побольше меда“. „Дай нашему скоту побольше корма и побольше молока!“ На основаніи такой же идеи, какъ только что указанной нами въ области, лежащей

[1]) De la Borde, «Caraibes», p. 525.
[2]) Sproat, «Savage Life», p. 306; «Tr. Eth. Soc.», vol. V, p. 253.
[3]) Brebeuf въ «Rel. des Jes.». 1635, p. 34.
[4]) Livingstone, «S. Afr.», p. 235; Waitz, vol. II, pp. 175, 342.
[5]) Römer, «Guinea», p. 84; Du Chaillu, «Ashango-land», p. 428; см. Purchas, vol. V, p. 766. Müller, «Fetu», p. 47.
[6]) Merolla, «Congo», въ Pinkerton, vol. XVI, p. 273.

къ сѣверо-западу отъ нихъ, готтентоны связываютъ въ своихъ легендахъ Луну съ роковымъ посольствомъ, отправленнымъ къ человѣку, чтобы обѣщать всему его роду жизненное обновленіе, подобное лунному, но вмѣсто того обращеннымъ въ осужденіе на смерть, подобную той, которая постигаетъ животное, принесшее эту вѣсть [1]).

Въ большинствѣ случаевъ роль Луны въ религіяхъ міра соотвѣтствуетъ ея положенію въ природѣ. Она занимаетъ мѣсто божества, подчиненнаго Солнцу, и это подчиненіе выражается даже въ названіи дней недѣли на англійскомъ языкѣ: Sunday (воскресенье) предшествуетъ Monday (понедѣльнику). Мы уже говорили о миѳологическомъ родствѣ между обоими свѣтилами, которыя являются то братомъ и сестрой, то мужемъ и женой. Изъ числа отдаленныхъ другъ отъ друга дикихъ расъ, которыя ставили ихъ такимъ образомъ рядомъ въ своей теологіи, достаточно будетъ упомянуть о делаварахъ въ Сѣверной Америкѣ [2]), айносахъ въ Іессо [3]), бодосахъ въ сѣверо-восточной Индіи [4]) и тунгусахъ въ Сибири [5]). Тотъ же порядокъ вещей продолжается и на болѣе высокомъ уровнѣ систематической цивилизаціи. У мексиканцевъ, рядомъ съ Тонатіу, Солнцемъ, Мецтли, Луна имѣла меньшихъ размѣровъ храмы и пирамиды [6]); въ Боготѣ Луна въ мѣстныхъ миѳахъ отожествлялась съ божествомъ Зла, и ея изображеніе помѣщалось въ храмахъ рядомъ съ изображеніемъ Солнца, ея супруга [7]). У перуанцевъ, Мать Луна, Мама-Килья (Mama-Quilla), имѣла въ храмахъ серебряный дискъ, въ противоположность золотому диску Солнца, ея брата и супруга, подругой котораго она является въ легендахъ о цивилизаціи страны [8]). Въ древне-японской религіи Ками, Солнце, верховное божество, стоитъ гораздо выше бога Луны, которому поклонялись въ образѣ лисицы [9]). У историческихъ народовъ Стараго Свѣта, въ памятникахъ семитической культуры Солнце и Луна являются всегда рядомъ. Во-первыхъ, мы можемъ указать на еврейскій законъ, повелѣвающій побивать камнями на-смерть мужчину или женщину, которые „стали служить инымъ богамъ и поклонялись имъ, Солнцу, или

[1]) Kolbe, «Beschryving van de Kaap de Goede Hoop», part I, XXIX. См. выше, томъ I, стр. 315.
[2]) Loskiel, «Ind. of N. A.», part I, p. 43.
[3]) Bickmore, «Ainos», въ «Tr. Eth. Soc.», vol. VII, p. 20.
[4]) Hodgson, «Abor. of India», p. 167.
[5]) Georgi, «Reise im Russ. R.», vol. I, p. 275.
[6]) Clavigero, «Messico», vol. II, pp. 9, 35; Tylor, «Mexico», l. c.
[7]) Waitz, vol. IV, p. 362.
[8]) Garcilaso de la Vega, «Commentarios Reales», III, 21.
[9]) Siebold, «Nippon», part V, p. 9.

Лунѣ, или какимъ-либо другимъ изъ небесныхъ свѣтилъ". Во-вторыхъ, взглянемъ на любопытное мѣсто изъ клятвеннаго договора между Филиппомъ Македонскимъ и предводителемъ каѳагенской и ливійской арміи; изъ него ясно видно, какимъ путемъ первоначальное тожество природныхъ божествъ можетъ быть утрачено въ ихъ различныхъ мѣстныхъ образахъ, и одно и то же божество можетъ встрѣчаться два и даже три раза подъ различными національными формами и именами. Ираклъ и Аполлонъ стоятъ рядомъ съ олицетвореннымъ Солнцемъ, а рядомъ съ личной Луной является каѳагенская богиня, въ которой легко видѣть Астарту, божество луннаго характера. Вотъ переченъ призываемыхъ боговъ: „Передъ лицомъ Зевса, Геры и Аполлона; передъ лицомъ богини каѳагенянъ (δαίμονος Καρχηδονίων), Иракла и Іолая; передъ лицомъ Арея, Тритона и Посейдона, передъ лицомъ боговъ, сражавшихся съ нашими войсками, и Солнца и Луны и Земли; именемъ рѣкъ, луговъ и водъ; именемъ всѣхъ боговъ, управляющихъ Македоніей и остальной Греціей, именемъ всѣхъ боговъ, бывшихъ съ нами на войнѣ и слышащихъ эту клятву" [1]). Когда Лукіанъ посѣтилъ знаменитый храмъ въ Гіераполисѣ въ Сиріи, онъ видѣлъ изображенія всѣхъ боговъ и не видѣлъ только изображеній Солнца и Луны. Когда онъ спросилъ о причинѣ того, ему отвѣтили, что прочіе боги невидимы для людей, тогда какъ Солнце и Луна и безъ того открыты для всѣхъ, и всѣ люди могутъ видѣть ихъ [2]). Въ египетской теологіи, оставляя въ сторонѣ другія божественныя существа, которымъ приписывались лунныя свойства, можно положительно указать, что Кхонсу есть Луна, въ абсолютномъ божественномъ олицетвореніи [3]). Въ арійской теологіи личная Луна является подъ именемъ Селены, рядомъ съ болѣе антропоморфическими формами Гекаты и Артемиды [4]), и далѣе подъ именемъ Луны (Luna), рядомъ съ менѣе понятной Люциной, и Діаны съ ея заимствованными аттрибутами [5]). Древніе тевтоны довольствовались, впрочемъ, лишь простымъ названіемъ Луны [6]). Что касается слѣдовъ обожанія луны въ высшихъ религіяхъ, то они вполнѣ подобны остаткамъ солнечнаго культа. Мусульманинъ, несмотря на свой монотеизмъ, все еще набожно складываетъ руки и шепчетъ молитву при видѣ новой луны [1]). Въ Европѣ, въ XV-мъ столѣтіи, жаловались на то, что многіе продолжаютъ поклоняться новой лунѣ, становясь передъ ней на колѣни, или снимая шапки, и до сихъ поръ еще можно видѣть людей, которые снимаютъ шляпу передъ луной, — наполовину изъ консерватизма, наполовину для шутки. Вслѣдствіе отношенія между луной и серебромъ, луннымъ металломъ, и теперь еще сохраняется обыкновеніе повертывать серебряную монету при видѣ новой луны, и крестьянинъ, съ практической точки зрѣнія, считаетъ плохимъ знакомъ, если у него въ это время нѣтъ съ собой серебряныхъ денегъ [2]).

Такимъ образомъ, прослѣдивъ развитіе Поклоненія Природѣ, мы видимъ, что хотя Огонь, Воздухъ, Земля и Вода не составляютъ у низшихъ расъ систематическаго союза четырехъ стихій, но обожаніе ихъ, вмѣстѣ съ обожаніемъ Солнца и Луны, уже въ первобытной культурѣ представляетъ намъ знакомые типы великихъ божествъ, получившихъ дальнѣйшее развитіе въ высшемъ Политеизмѣ.

---

[1]) Deuteron. XVII, 3; Polyb. VII, 9; см. Movers, «Phönizier», pp. 159, 536, 605.
[2]) Lucian de Syria Dea, IV, 34.
[3]) Wilkinson, «Ancient Egyptians», ed. Birch, vol. III, p. 174. См. Plutarch. Is. et Osir.
[4]) Welcker, «Griech. Götterl.», vol. I, p. 550, etc.
[5]) Cic. de Nat. Deor. II, 27.
[6]) Grimm, «D. M.», ch. XXII.

[1]) Akerblad, «Lettre à Italinsky». Burton, «Central Afr.», vol. II, p. 346. Mungo Park, «Travels», въ «Pinkerton», vol. XVI, p. 875.
[2]) Grimm, «D. M.», pp. 29, 667; Brand, vol. III, p. 146; Forbes Leslie, «Early Races of Scotland», vol. I, p. 136.

ГЛАВА XVII.

Анимизмъ.

(Окончаніе).

Политеизмъ обнимаетъ классъ Великихъ Божествъ, управляющихъ ходомъ Природы и жизнью Человѣка.—Богъ Дѣторожденія.—Богъ Земледѣлія.—Богъ Войны.—Богъ Умершихъ.—Первый человѣкъ какъ богоподобный Прародитель.—Дуализмъ; его рудиментарный и неэтическій характеръ у низшихъ расъ; развитіе его въ дальнѣйшемъ движеніи культуры.—Доброе и Злое божество.—Ученіе о Верховной власти божества отличается отъ Монотеизма, хотя и приближается къ нему.—Понятіе о Верховномъ божествѣ въ различныхъ его формахъ у низшихъ расъ; значеніе его, какъ дополненія системы Политеизма и продукта анимистической философіи; продолженіе и развитіе его у высшихъ націй.—Общій обзоръ Анимизма, какъ философіи Религіи.—Сводъ сказаннаго выше относительно его развитія въ послѣдовательныхъ стадіяхъ культуры; первоначальные фазы его представлены всего яснѣе у низшихъ расъ; переживанія ихъ, сохранившіяся у высшихъ расъ, обозначаютъ переходъ отъ вѣрованій дикарей и варваровъ къ вѣрованіямъ цивилизованныхъ народовъ.—Переходъ Анимизма въ исторію Религіи; его раннія и позднѣйшія стадіи—какъ философія Міра; его послѣднія стадіи—какъ принципъ Нравственныхъ установленій.

Политеизмъ признаетъ, рядомъ съ великими божествами-фетишами, каковы Небо и Земля, Солнце и Луна, еще другой разрядъ великихъ боговъ, значеніе которыхъ заключается не въ видимомъ присутствіи ихъ, а въ совершеніи нѣкоторыхъ важныхъ функцій въ механизмѣ Природы и въ жизни Человѣка. Низшія расы надѣляютъ себя такими божествами, или назначая своимъ признаннымъ богамъ особыя обязанности, или приписывая эти отправленія богоподобнымъ существамъ, придуманнымъ именно для этой цѣли. Созданіе подобныхъ божествъ достигаетъ, однако, гораздо болѣе широкихъ размѣровъ въ сложныхъ системахъ высшаго политеизма. Чтобы показать въ сжатой группѣ нѣсколькихъ примѣровъ, къ какимъ разнообразнымъ идеямъ обращается человѣкъ, когда для него является надобность въ божествѣ, отвѣчающемъ извѣстной спеціальной цѣли, намъ будетъ удобнѣе всего взглянуть на божество, управляющее Дѣторожденіемъ. Въ Вестъ-Индіи осо-

бому божеству, занимавшемуся этими отправленіями, отводилось мѣсто среди великихъ туземныхъ боговъ-фетишей [1]); на островахъ Самоа въ подобныхъ случаяхъ обращались за помощью къ домашнему богу семейства матери или отца [2]); въ Перу должность эта выпадала на долю Луны [3]); та же естественная идея повторяется и въ Мексикѣ [4]); въ религіи эстовъ производительница Мать-Земля, соотвѣтственно съ этимъ характеромъ, становится покровительницею человѣческихъ рожденій [5]); классическая теологія Греціи и Италіи, божественная супруга властителя Неба, Гера [6]), Юнона [7]) способствуетъ и покровительствуетъ раннимъ бракамъ и рожденію дѣтей; наконецъ, китайцы рѣшаютъ этотъ вопросъ съ точки зрѣнія почитанія тѣней предковъ, такъ какъ богиня, которую они называютъ „Матерью“ и различными церемоніями и приношеніями стараются умилостивить, чтобы она посылала долголѣтіе и счастье ихъ дѣтямъ, по ихъ мнѣнію, во время своей человѣческой жизни, была искусной повивальной бабкою [8]).

Божество Земледѣлія можетъ быть космическимъ существомъ, вліяющимъ на погоду и почву, или миѳическимъ указателемъ полезныхъ растеній и учителемъ въ дѣлѣ воздѣлыванія и употребленія ихъ. Такъ, у ирокезовъ, Гено, Громъ, который ѣздитъ по небу на облакахъ, раскалываетъ деревья въ лѣсу, бросаетъ громовыми камнями въ своихъ непріятелей, собираетъ тучи и изливаетъ на землю теплый дождь, былъ весьма умѣстно избранъ покровителемъ земледѣлія; ему молились при посѣвѣ и жатвѣ, и его дѣти-индѣйцы называли его дѣдомъ [9]). Любопытно встрѣтить развитіе той же идеи на южномъ материкѣ въ богѣ Тупанѣ бразильскихъ племенъ. Они называютъ Громъ и Молнію Тупаномъ, думаютъ, что обязаны ему изобрѣтеніемъ плуга и земледѣлія, и потому признаютъ его божествомъ [10]). У племени Гуарани, Тамои, Старецъ Неба, будучи небеснымъ богомъ, имѣлъ не менѣе права на уваженіе, какъ божественный наставникъ земледѣлія для своего на-

---

[1]) Herrera, «Indias Occidentales», Dec. I, 3, 3; J. G. Müller, «Amer. Urrel.», pp. 175, 221.

[2]) Turner, «Polynesia», p. 174.

[3]) Rivero and Tschudi, «Peru», p. 160.

[4]) Kingsborough, «Mexico», vol. V, p. 179.

[5]) Castrén, «Finn. Myth.», p. 89.

[6]) Welcker, «Griech. Götterl.», vol. I, p. 371.

[7]) Ovid. Fast. II, 449.

[8]) Doolittle, «Chinese», vol. I, p. 264.

[9]) Morgan, «Iroquois», p. 158.

[10]) De Laet, «Novus Orbis», XV, 2: Waitz. vol. III, p. 417; Brinton, pp. 152, 185; J. G. Müller, p. 271, etc.

рода [1]). Въ Мексикѣ, Центеотль, богиня хлѣба, получала приношенія и молитвы на двухъ великихъ праздникахъ въ честь ея, и заботилась о произрастаніи и сохраненіи хлѣбныхъ зеренъ [2]). Въ Полинезіи мы встрѣчаемъ на островахъ Товарищества бога Офану (Ofanu), покровителя полевого хозяйства; на островахъ Тонга—бога Ало-Ало, имѣющаго въ своей власти вѣтеръ и погоду, исполняющаго назначеніе бога жатвы и получающаго приношенія выращеннаго имъ ямса [3]). Въ варварской Азіи мы находимъ поэтическій образъ Фиби-Яу (Pheebee Yau), Цереры кареновъ, сидящей на древесномъ пнѣ и наблюдающей за ростомъ и созрѣваніемъ хлѣба, который долженъ наполнить житницы бережливаго и трудолюбиваго хозяина [4]). Конды на одномъ и томъ же алтарѣ, состоящемъ изъ камня или дерева вблизи деревни, воздаютъ поклоненіе и богинѣ новой растительности Бурби-Пенну, и богу дождя Пидзу-Пенну [5]). У финновъ и эстовъ Мать-Земля, соотвѣтственно своей роли, несетъ на себѣ обязанность произвращенія плодовъ [6]). У грековъ то же божество, Деметра, Мать-Земля, исполняетъ эту функцію, между тѣмъ какъ смѣшиваемая съ нею римская Церера можетъ быть названа скорѣе, какъ и въ Мексикѣ, богиней хлѣба и плодовъ [7]).

Богъ-Войны представляетъ собою другое существо, потребное для низшихъ расъ, и потому создаваемое и приспособляемое сообразно этой потребности. Аресковъ (Areskove), богъ войны ирокезовъ, повидимому, самъ по себѣ великое небесное божество; чтобы доставить ему пріятную пищу, они приносили въ жертву людей, прося побѣды надъ врагами; чтобы доставить ему пріятное зрѣлище, они пытали и мучили плѣнныхъ; къ нему обращался военачальникъ въ торжественномъ совѣщаніи, и, призывая его имя, воины бросались въ бой, за которымъ онъ слѣдилъ съ высоты. Канадскіе индѣйцы, приготовляясь къ битвѣ, обращали свои взоры къ Солнцу, и вождь ихъ молился Великому Духу; флоридскіе индѣйцы молились Солнцу, отправляясь на войну [8]). Арауканцы въ Чили умоляли Пиллана, бога Грома, разсѣять ихъ непріятелей, и послѣ побѣды приносили ему благодарность на пиршествахъ [9]).

[1]) D'Orbigny, «L'Homme Américain», vol. II, p. 319.
[2]) Clavigero, «Messico», vol. II, pp. 16, 68, 75.
[3]) Ellis, «Polyn. Res.», vol. I, p. 333. Mariner, «Tonga Is.», vol. II, p. 115.
[4]) Cross, въ «Journ. Amer. Oriental Soc.», vol. IV, p. 316; Mason, p. 215.
[5]) Macpherson, «India», pp. 91, 355.
[6]) Castrén, «Finn. Myth.», p. 89.
[7]) Welcker, «Griech. Götterl.», vol. II, p. 467. Cox, «Mythology of Aryan Nations», vol. II, p. 308.
[8]) J. G. Müller, «Amer. Urrel.», pp. 141, 271, 274, 591, etc.
[9]) Dobrizhoffer, «Abipones», vol. II, p. 90.

Самое названіе Мексики, повидимому, происходитъ отъ Мекситли, національнаго бога Войны, тожественнаго, или отожествляемаго съ отвратительнымъ и кровожаднымъ Уитцилопоктли. Не пытаясь дать общее рѣшеніе загадочнаго характера этого сложнаго парѳеногенетическаго божества, укажемъ только на связь главнаго празднества въ честь его съ зимнимъ солнцестояніемъ, когда въ его изображеніе, сдѣланное изъ тѣста, стрѣляли изъ лука, и, такимъ образомъ убивши его, дѣлили на куски и ѣли, вслѣдствіе чего эта церемонія называлась теокуало, или „богоѣденіе“. Эти и другія подробности показываютъ, что Уитцилопоктли былъ первоначально природнымъ божествомъ, жизнь и смерть котораго была связана съ временами года, а функціи бога Войны были приданы ему уже впослѣдствіи [1]). Въ Полинезіи можно собрать цѣлую коллекцію военныхъ божествъ. Ограничиваясь однимъ примѣромъ, укажемъ на Таири, бога войны царя Камегамеи на Сандвичевыхъ Островахъ; отвратительное изображеніе этого божества, покрытое красными перьями, съ зубами акулы во рту, глазами изъ перламутра и пучкомъ человѣческихъ волосъ на шлемѣ, было вносимо въ ряды сражающихся особымъ жрецомъ; послѣдній искажалъ свое лицо страшными гримасами и издавалъ ужасающіе крики, которые принимались за голосъ самого бога [2]). Два примѣра, взятые изъ Азіи, могутъ показать, насколько различны первоначальныя представленія, которыя служатъ къ образованію подобныхъ божествъ. Военный богъ кондовъ, который входилъ въ оружіе всякаго рода, превращая такимъ образомъ мирныя орудія въ орудія войны, и придавалъ остроту топорамъ и наконечникамъ стрѣлъ, представляетъ олицетвореніе духа борьбы между дикими племенами; эмблемой его служитъ желѣзо и желѣзное оружіе, зарытое въ священной рощѣ вблизи каждаго селенія; имя его Лога-Пенну, или Желѣзный богъ [3]). Китайскій военный богъ Куангъ-Тэ, съ другой стороны, есть просто духъ давно умершаго воина; онъ былъ храбрымъ военачальникомъ и въ то же время „вѣрнымъ и честнымъ придворнымъ“, и жилъ во время войнъ династіи Ганъ; съ тѣхъ поръ императоры считали долгомъ выражать свое уваженіе къ нему, прибавляя къ его прежнему сану новыя и новыя отличія [4]). Познакомившись съ этими представителями общества военныхъ боговъ различныхъ странъ, мы можемъ не останавливаться на ихъ классическихъ аналогахъ Арeѣ и

[1]) Clavigero, «Messico», vol. II, pp. 17, 81.
[2]) Ellis, «Polyn. Res.», vol. I, p. 326; vol. IV, p. 158. См. также Mariner, «Tonga Is.», vol. II, p. 112; Williams, «Fiji», vol. I, p. 218.
[3]) Macpherson, «India», pp. 90, 360.
[4]) Doolittle, «Chinese», vol. I, p. 267.

Марсѣ: воинственныя обязанности послѣднихъ мы видимъ достаточно ясно, но первоначальный характеръ ихъ остается темнымъ для насъ [1]).

Было бы не трудно, при обзорѣ религіозныхъ системъ Полинезіи и Мексики, Греціи и Рима, Индіи и Китая, представить имена и обязанности длиннаго ряда божествъ, покровительствующихъ рыбной ловлѣ и охотѣ, плотничеству и ткацкому искусству, и т. д. Не имѣя въ виду изученія послѣдовательности политеистическихъ идей преимущественно предъ анализомъ политеистическихъ божествъ, для насъ было бы безполезнымъ идти далѣе въ сравниваніи этихъ спеціальныхъ божествъ, въ томъ видѣ, въ какомъ они до нѣкоторой степени признаются низшею цивилизаціею, прежде чѣмъ ихъ систематическое развитіе сдѣлалось одной изъ отличительныхъ чертъ высшей культуры.

Великія божества политеизма, которыя мы разсматривали, будучи связаны съ ходомъ природы и человѣческою жизнью на землѣ, могутъ быть названы богами живыхъ. Но даже въ дикомъ состояніи человѣческій умъ началъ сознавать необходимость бога Умершихъ, который управлялъ бы душами людей въ загробной жизни, и эта потребность была удовлетворяема различными путями. Въ числѣ боговъ, поставленныхъ во главѣ царства мертвыхъ, мы встрѣчаемъ много такихъ, первоначальный характеръ которыхъ весьма теменъ для насъ. Нѣкоторые были, очевидно, природными богами, которымъ эта обязанность представлялась иногда по чисто мѣстнымъ соображеніямъ, потому, напр., что они случайно были богами мѣстностей, куда отправлялись души умершихъ. Другія божества были, очевидно, обоготворенныя человѣческія души. Примѣры этихъ двухъ категорій встрѣчаются рядомъ въ Америкѣ, гдѣ (по удачному выраженію д-ра I. Г. Мюллера) свѣтлая и темная сторона представленій о будущей жизни являются въ рѣзкомъ противуположеніи въ представленіяхъ о Царѣ Мертвыхъ. У сѣверныхъ индѣйцевъ это мѣсто можетъ занимать Тареніавагонъ, Небесный богъ, или Великій Духъ, принимающій храбрыхъ воиновъ въ свои блаженныя мѣста охоты, или же бабка послѣдняго, кровожадная богиня смерти Атаентсикъ [2]). Въ Бразиліи, богъ Подземнаго міра, помѣщающій въ Рай храбрыхъ воиновъ и знахарей, противоположенъ Айньяну (Aygnan), злому божеству, которому достаются низкія и трусливыя души племени

[1]) Welcker, «Griech. Götterl.», vol. I, p. 413. Cox, «Myth. of Aryan N.», vol. II, pp. 254, 311.

[2]) J. G. Müller, «Amer. Urrel.», pp. 137, etc. 272, 286, etc. 500, etc. См. Sproat, p. 213 (Ahts). Чай-черъ означаетъ не только подземный міръ, но олицетвореніе смерти въ видѣ лишеннаго костей сѣраго медвѣдя, который бродитъ по ночамъ и похищаетъ человѣческія души.

Тупи [1]). То же видимъ мы и въ Мексикѣ, гдѣ Тлалокъ, Водяной богъ и властитель земного рая, представляетъ рѣзкій контрастъ съ Миктлантеуктли, царемъ печальной страны мертвыхъ въ подземной тьмѣ [2]). Въ Перу указывается повѣрье, будто души умершихъ отправлялись къ Творцу и Учителю Міра: „возьми насъ поближе къ тебѣ... чтобы мы могли быть счастливы, будучи около тебя, о Уира-коча!“ Существуютъ также свидѣтельства о вѣрѣ перуанцевъ въ подземный міръ тѣней, въ страну демона Зупая [3]). Во многихъ изъ этихъ примѣровъ можно подозрѣвать европейское вліяніе или даже прямое заимствованіе отъ европейцевъ, но нѣкоторые, какъ, напр., вѣрованія полинезійцевъ сохраняютъ характеръ неподдѣльной оригинальности. Понятіе о дьяволѣ, заимствованное у колонистовъ и миссіонеровъ, правда, можетъ быть замѣчено въ такой фигурѣ, какъ злое божество Виро, царь Реигны, новозеландской западной страны мертвыхъ. Но немногія представленія о божествахъ отличаются такой несомнѣнной оригинальностью, какъ представленіе самоанцевъ о богѣ Савеазіулео, властителѣ судебъ войны и всѣхъ другихъ человѣческихъ дѣлъ, и въ то же время главѣ подземнаго Булоту; человѣческая, верхняя часть тѣла его покоится въ его великомъ жилищѣ въ сообществѣ съ душами умершихъ вождей, а хвостъ, или нижняя оконечность тѣла, простирается далеко въ море, въ образѣ угря или змѣи. Подъ сходнымъ именемъ (Сіулео) это сложное существо является въ родственныхъ миѳахъ сосѣдней группы острововъ Тонга. Тонганскій Гикулео живетъ въ царствѣ духовъ Булоту, которое, по существующему здѣсь мнѣнію, лежитъ далеко на западномъ морѣ. Здѣсь мы знакомимся и съ назначеніемъ его хвоста. Тѣло его уходитъ въ дальнія путешествія, но хвостъ остается для присмотра въ Булоту, и такимъ образомъ Гикулео можетъ знать разомъ, что́ дѣлается въ нѣсколькихъ мѣстахъ. Онъ любилъ уносить первенцовъ тонганскихъ вождей, чтобы населять свой островъ блаженныхъ, и уменьшилъ, наконецъ, число живущихъ до того, что возбудилъ негодованіе прочихъ боговъ. Тангалоа и Мануи схватили Гикулео, обвили его тѣло крѣпкой цѣпью и приковали одинъ конецъ ея къ небу, а другой къ землѣ. Другой богъ мертвыхъ, съ яснымъ туземнымъ типомъ, есть паротонганскій Тики, такой же обоготворенный предокъ, какъ и въ Новой Зеландіи, къ обширному жилищу котораго, мѣсту нескончаемаго веселія, направляются мерт-

[1]) Lery, «Bresil», p. 234.

[2]) Clavigero, vol. II, pp. 14, 17; Brasseur, «Mexique», vol. III, p. 495.

[3]) «Rites and Laws of Incas», tr. and ed. by C. R. Markham, pp. 32, 48 (молитва изъ рукописнаго сообщенія К. Р. М.); Garcilaso de la Vega, lib. II, c. 2, 7; Brinton, «Myths of New World», p. 251.

вые[1]). Между туранскими племенами, самоѣды вѣрятъ въ божество, называемое А'; оно живетъ въ непроницаемой тьмѣ, посылаетъ людямъ и оленямъ болѣзни и смерть, и царствуетъ надъ толпой духовъ, т.-е. тѣней умершихъ. Татары разсказываютъ о девяти Ирлъ-Ханахъ, которые не только управляютъ душами умершихъ въ своемъ темномъ подземномъ царствѣ, но и имѣютъ въ своей власти множество служебныхъ духовъ, видимыхъ и невидимыхъ. Въ мрачномъ, подземномъ мірѣ финновъ царствуетъ Мана или Туони, личность котораго есть олицетвореніе печальной страны смерти или самой смерти [2]). То же можно сказать и о греческомъ Аидѣ, Гадесѣ и Скандинавской Гелѣ, имена которыхъ, быть можетъ, не столько по ошибкѣ, сколько вслѣдствіе сознанія скрытаго значенія ихъ, были отожествлены въ языкѣ съ грустными мѣстами, управленіе которыми было предоставлено имъ олицетворяющимъ вымысломъ [3]). Столь же послѣдовательно, хотя и съ другой точки зрѣнія, древніе египтяне принимали, что ихъ великій солнечный богъ царствуетъ и въ западномъ подземномъ мірѣ: Озирисъ является также богомъ мертвыхъ въ Аменти [4]).

Въ собраніи великихъ боговъ всего міра слѣдуетъ отвести видное мѣсто божествамъ, созданнымъ поклонниками тѣней умершихъ, въ силу логическаго развитія ихъ спеціальной системы. Теорія семейныхъ тѣней или духовъ, восходящая до племенныхъ боговъ, ведетъ къ признанію верховныхъ божествъ съ характеромъ богоподобнаго Прародителя, или Перваго Человѣка; а какъ скоро такое существо признано, оно совершенно логично должно занимать мѣсто царя мертвыхъ, въ качествѣ главы ихъ предковъ. У мандановъ существуетъ легенда, сообщаемая принцемъ Максимиліаномъ Видскимъ, которая знакомитъ насъ съ понятіями, лежащими въ самой основѣ религіи дикарей: съ идеей о богоподобномъ прародителѣ, съ миѳическою связью между смертью и нисхожденіемъ солнца въ подземный міръ и подобною тому судьбою человѣка, и, наконецъ, съ понятіемъ о свойствѣ духовнаго общенія между душою человѣка и его божествомъ. Первый Человѣкъ, говоритъ это преданіе, обѣщалъ манданамъ быть ихъ помощникомъ въ бѣдѣ, и затѣмъ удалился на Западъ. Случилось, что на манданъ напали непріятели. Тогда одинъ изъ ихъ племени послалъ птицу къ великому Предку, чтобы

[1]) Turner, «Polynesia», p. 237; Farmer, «Tonga», p. 126; Yate, «New Zealand», p. 140; J. Williams, «Missionary Enterprise», p. 145. См. Schirren, «Wandersagen der Neuseeländer», p. 89; Williams, «Fiji», vol. I, p. 246.

[2]) Castrén, «Finn Myth.», pp. 128, 147, 155; Waitz, vol. II, p. 171 (Africa).

[3]) Welcker, «Griech. Götterl.», vol. I, p. 395. Grimm, «Deutsch. Myth.», p. 288.

[4]) Brugsch, «Religion der alten Aegypter»; «Book of Dead».

просить его о помощи, но ни одна птица не могла летѣть такъ далеко. Другой подумалъ, что до ихъ бога можно достигнуть взглядомъ, но окрестныя горы препятствовали тому. Третій сказалъ, что до Перваго Человѣка дойдетъ всего вѣрнѣе мысль; онъ завернулся въ буйволовую кожу, бросился на землю и произнесъ: „я думаю — я подумалъ — я вернулся“. Сбросивъ съ себя кожу, онъ оказался весь въ поту. Божественный помощникъ, котораго онъ призывалъ въ несчастіи, дѣйствительно явился [1]). Разнообразіе путей, которыми низшія американскія расы вырабатываютъ понятіе о божественномъ прародителѣ, является весьма поучительнымъ. Племена Минго чтутъ и ублаготворяютъ приношеніями Перваго Человѣка, который спасся отъ потопа, ставятъ его въ ряду божествъ непосредственно за Творцомъ Жизни, или даже отожествляютъ его съ послѣднимъ. Индѣйцы па Миссиссипи полагали, что Первый Человѣкъ взошелъ на Небо и производитъ тамъ громъ. У племени, называемомъ „Собачьи ребра“ (Dog-Ribs), онъ является творцомъ солнца и луны [2]). Тамои, прадѣдъ и небесный глава племени Гуарани, былъ ихъ прародителемъ, жилъ нѣкогда въ ихъ средѣ, научилъ ихъ обрабатывать землю и поднялся на небо на востокѣ, обѣщавъ помогать имъ на землѣ, и послѣ смерти перенести ихъ съ священнаго дерева въ новую жизнь, гдѣ всѣ они опять будутъ вмѣстѣ и найдутъ прекрасныя мѣста для охоты [3]).

Полинезія, въ свою очередь, разработала идею о божественныхъ предкахъ въ мѣстную систему многообразныхъ и сливающихся между собой природныхъ божествъ. Люди происходятъ, по ихъ понятіямъ, отъ божественнаго Мауи, котораго европейцы называли поэтому „новозеладскимъ Адамомъ“, или отъ раротонганскаго Тики, повидимому, тожественнаго съ Мауи (Мауи-тики) и съ Тіи острововъ Товарищества. Впрочемъ, строго говоря, полинезійскаго Адама представляетъ собою сынъ Тіи, такъ какъ имя его—Таата, т.-е. Человѣкъ, и онъ именно есть прародитель человѣческаго рода. Можно также найти достаточно основаній для отожествленія Мауи и Перваго Человѣка съ Акеа, первымъ царемъ Гаваи, который послѣ своей тѣлесной смерти сошелъ царствовать надъ своими темными подземными владѣніями, гдѣ всѣ подданные его — мертвецы, сидящіе подъ тѣнью развѣсистаго дерева ку, пьющіе воду изъ подземныхъ рѣкъ и питающіеся ящерицами и бабочками [4]). Въ

[1]) Pr. Maxv. Wied, «N. Amerika», vol. II, p. 157.

[2]) J. G. Müller, «Amer. Urrel.», pp. 133, etc. 228, 255. Catlin, «N. A. Ind.», vol. I, pp. 159, 177; Pr. Maxv. Wied, vol. II, pp. 149, etc. Cp. Sproat, «Savage Life», p. 179 (Квоутеатъ, Великій Духъ, есть также Первый Человѣкъ).

[3]) D'Orbigny, «L'Homme Américain», vol. II, p. 319.

[4]) Schirren, «Wandersagen der Neuseeländer», p. 64, etc., 88, etc.; Ellis, «Polyn. Res.», vol. I, p. 111, vol. IV, pp. 145, 366.

миѳологіи Камчатки отношеніе между Творцомъ и Первымъ Человѣкомъ заключается не въ тожествѣ, а лишь въ нѣкоторой родственности. Между сыновьями Кутки, Творца, находится Гетшъ, Первый Человѣкъ; онъ жилъ на землѣ, умеръ и сошелъ въ Аидъ, чтобы сдѣлаться царемъ подземнаго міра. Тамъ онъ принимаетъ къ себѣ умершихъ и воскресшихъ камчадаловъ, которые ведутъ такую же жизнь, какъ и на землѣ въ его блаженномъ подземномъ царствѣ, гдѣ все полно мира и довольства, какъ было нѣкогда и на землѣ въ тѣ дни, когда Творецъ жилъ еще съ людьми [1]). Изъ всѣхъ низшихъ расъ, у которыхъ мы встрѣчаемъ идею о богоподобномъ родоначальникѣ, ни одна не можетъ превзойти по изобрѣтательности зулусовъ—крайнихъ почитателей тѣней умершихъ. Въ своемъ поклоненіи тѣнямъ умершихъ, они не только возвели предковъ клановъ за нѣсколько поколѣній назадъ въ боговъ племени (Ункулункулу), но признали еще Перваго Человѣка, слишкомъ отдаленнаго отъ нихъ и мало извѣстнаго для настоящаго поклоненія и, тѣмъ не менѣе, почитаемаго за коренное божество цѣлаго народа и отожествляемаго съ самимъ Творцомъ; этотъ Первый Человѣкъ, который „появился въ началѣ“, есть „Старый-Старый-Старикъ“, великій Ункулункулу. Но вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ самыя живыя религіозныя чувства зулуса обращены къ душамъ умершихъ, которымъ онъ приноситъ въ жертву любимаго быка и молится съ страстнымъ благоговѣніемъ, распространяя свое поклоненіе даже на такихъ предковъ, имена которыхъ еще помнятся живыми. Первый Человѣкъ остается у него за предѣлами этого культа. „Прежде всего мы знаемъ, что насъ сотворилъ Ункулункулу; но мы не поклоняемся ему въ болѣзни и ничего не просимъ у него. Мы поклоняемся тѣмъ, которыхъ мы видѣли собственными глазами, которые жили и умерли среди насъ... Ункулункулу не имѣетъ теперь сына, который могъ бы почитать его; нельзя вернуться къ самому началу; люди размножились, разсѣялись повсюду, и каждый домъ имѣетъ своихъ родственниковъ; никто не скажетъ теперь: „я изъ дома Ункулункулу“. Мало того, зулусы, которые не рѣшились бы прогнѣвить самаго простого „идлози“ (духа), изъ боязни, что онъ придетъ и убьетъ ихъ, осмѣливаются открыто издѣваться надъ именемъ своего перваго родоначальника. Когда взрослые хотятъ потолковать между собой на свободѣ или съѣсть что-нибудь тайкомъ, они обыкновенно посылаютъ дѣтей громко звать Ункулункулу. „Имени Ункулункулу черные не оказываютъ уваженія, потому что домъ его не существуетъ болѣе. Оно подобно теперь дряхлой старухѣ, которая не въ состояніи

[1]) Steller, «Kamtschatka», p. 271.

сдѣлать ни малѣйшей бездѣлицы для себя, и сидитъ только на одномъ мѣстѣ отъ солнечнаго восхода до заката. Дѣти смѣются надъ ней, потому что она не въ силахъ поймать и отколотить ихъ, а можетъ только ворчать. Также точно безсильно и имя Ункулункулу, когда ребятишки выбѣгаютъ и громко зовутъ его. Оно теперь служитъ лишь игрушкою для дѣтей“ [1]).

Въ религіи арійцевъ только что описанныя дикія божества имѣютъ аналоговъ въ индусскомъ Ямѣ, съ его тройственной природой: солнечнаго бога Аида, Перваго Человѣка и Судьи Умершихъ. Проф. Максъ Мюллеръ съ слѣдующихъ словахъ описываетъ его происхожденіе, которое легко выводится уже изъ того, что этотъ богъ считается сыномъ Вивасваты — самого Солнца: „Солнце, почитаемое заходящимъ или умирающимъ ежедневно, было первымъ существомъ, которое прошло жизненный путь отъ востока на западъ; оно было первымъ смертнымъ,— первое указало намъ путь, когда теченіе нашей жизни совершено, и наше собственное солнце заходитъ на далекомъ Западѣ. Туда послѣдовали наши отцы за Ямой; тамъ они сидятъ и радуются вмѣстѣ съ нимъ; туда же пойдемъ и всѣ мы, когда его вѣстники (день и ночь) найдутъ насъ . . . . . . Яма, какъ говорятъ, прошелъ черезъ быстрыя воды, показалъ дорогу многимъ, первый зналъ путь, по которому должны были идти наши отцы“. Полная послѣдовательность проявляется въ образованіи миѳа, по которому солнечный Яма былъ первымъ смертнымъ, умершимъ и открывшимъ путь въ другой міръ, куда онъ проводитъ другихъ людей и собираетъ ихъ въ новомъ отечествѣ, гдѣ имъ суждено жить вѣчно. Какъ представитель смерти, Яма даже въ древне-арійскія времена имѣлъ въ себѣ нѣчто ужасающее, а въ позднѣйшей индѣйской теологіи онъ становится не только Царемъ, но и страшнымъ Судьей Мертвыхъ. Говорятъ, что многіе индусы поклоняются въ настоящее время только этому божеству, вслѣдствіе соображенія, что будущая судьба ихъ опредѣляется только однимъ Ямой, и что поэтому имъ нечего бояться или надѣяться на кого-либо другого. Въ наши дни индусы и парсы въ Бомбеѣ узнаютъ отъ европейскихъ ученыхъ древнія отношенія ихъ сложныхъ, антагонистическихъ вѣрованій; они узнаютъ, что Яма, сынъ Вивасваты, сидящій на страшномъ судилищѣ мертвыхъ, чтобы награждать добрыхъ и наказывать злыхъ жестокими муками, и Йима, сынъ Вивангао, который въ первыя времена царствовалъ въ счастливомъ царствѣ добрыхъ послѣдователей Зороастра, не знавшихъ смерти, представляютъ собою два боже-

[1]) Callaway, «Religion of Amazulu», pp. 1—104.

ственные образа, развившіеся въ теченіе долгихъ вѣковъ изъ одного и того же арійскаго природнаго миѳа [1]). Въ предѣлахъ еврейской, христіанской и магометанской теологіи, Первому Человѣку принадлежитъ только первенство на Землѣ, въ Аду или на Небѣ, но никакъ не высокое мѣсто Царя Мертвыхъ. Тѣмъ не менѣе, стремленіе обоготворять идеальнаго прародителя, проявляющееся столь рѣзко въ низшихъ расахъ, высказывается отчасти и здѣсь. Раввиническій Адамъ — исполинское существо, поднимающееся отъ земли до неба; такъ, раввинъ Элізеръ, опредѣляя его ростъ, цитируетъ слѣдующее мѣсто изъ Второзаконія IV, 32: „Богъ создалъ человѣка (Адама) на землѣ и отъ одного конца неба до другого" [2]). Въ одномъ изъ общеизвѣстныхъ мѣстъ Корана говорится, какъ ангеламъ было повелѣно преклониться передъ Адамомъ, намѣстникомъ Аллаха на землѣ, и какъ Эблисъ (дьяволъ), полный гордыни, отказался совершить это поклоненіе [3]). Въ сектѣ гностиковъ Валентиніановъ, Адамъ, первый человѣкъ, въ которомъ проявилось божество, является земнымъ представителемъ Деміурга и даже причисляется къ Эонамъ [4]).

Образцы великихъ боговъ Политеизма, очерченные нами въ главныхъ чертахъ, сообразно основной идеѣ ихъ образованія, показываютъ, повидимому, что представленія, появившіяся въ грубомъ и первобытномъ состояніи человѣческой мысли и перешедшія затѣмъ въ предѣлы высшей культуры, подвергаются въ теченіе вѣковъ различнымъ видоизмѣненіямъ — расширяются, разрабатываются, передѣлываются или забываются. Тѣмъ не менѣе современная философія все еще въ замѣчательной степени держится первобытныхъ путей дикой мысли, подобно тому, какъ большія дороги нашей страны часто идутъ по направленію дорогъ, проложенныхъ еще въ варварскія времена. Постараемся съ полною осторожностью прослѣдить, начиная отъ дикихъ временъ, пути обширнаго и яркаго обобщенія, ведущаго къ величайшимъ въ мірѣ системамъ религіозныхъ ученій, къ системамъ дуализма и монотеизма.

Рудиментарныя формы Дуализма, антагонизмъ между добрымъ и злымъ божествомъ, хорошо извѣстны низшимъ человѣческимъ расамъ. Тѣмъ не менѣе, изслѣдованіе относящихся сюда ученій дикарей и варваровъ составляетъ задачу, требующую особой осмотрительности. Евро-

[1]) Rig-Veda X. «Atharva Veda» XVIII. Max Müller, «Lectures» 2-nd ser., p. 514. Muir, «Yama» etc. въ «Journ. As. Soc. N. S.», vol. I, 1865. Roth въ «Zeitschr. Deutsch. Morgenl. G.», vol. IV, p. 426. Ward, «Hindoos», vol. II, p. 60. Avesta, «Vendidad», II. Pictet, «Origines Indo-Europ.», part II, p. 621,

[2]) Eisenmenger, part I, p. 365.

[3]) Koran, II, 28, VII. 10, etc.

[4]) Neander, «Hist. of Chr.», vol. II, pp. 81, 109, 174.

пейцы, бывшіе въ соприкосновеніи съ дикими племенами вскорѣ послѣ ихъ открытія, сами строго держались дуалистической формы въ христіанствѣ, считая весь міръ подчиненнымъ враждебнымъ вліяніямъ цѣлыхъ полчищъ добрыхъ и злыхъ духовъ, подъ антагонистическимъ контролемъ Бога и дьявола; поэтому они легко могли ложно понять и преувеличить понятія дикарей въ этомъ направленіи, вслѣдствіе чего описанія туземныхъ религій, вышедшія изъ ихъ рукъ, нужно принимать лишь съ извѣстной осторожностью; въ то же время они, безъ всякаго сомнѣнія, своимъ вліяніемъ укрѣпили и расширили дуалистическія понятія самихъ дикарей. Такъ, напр., мы слышимъ отъ австралійцевъ разсказы о великомъ божествѣ Намбайянди (Nambajandi), живущемъ въ его небесномъ раѣ, гдѣ блаженныя тѣни черныхъ безконечно ѣдятъ, пляшутъ и поютъ. Полнымъ контрастомъ ему является великій духъ зла Варругура (Warrugura), живущій въ подземныхъ странахъ и причиняющій всѣ бѣдствія, отъ которыхъ страдаютъ люди; туземцы изображаютъ его съ рогами и хвостомъ, хотя между туземными животными не встрѣчается ни одного рогатаго [1]). Во всемъ этомъ можетъ быть въ большей или меньшей степени туземная подкладка, но во всякомъ случаѣ здѣсь нельзя отрицать участія христіанскихъ народныхъ воззрѣній. Точно также была измѣнена и туземная религія сѣверо-американскихъ индѣйцевъ подъ вліяніемъ понятій, заимствованныхъ отъ бѣлыхъ; здѣсь образовалась цѣлая дуалистическая система, о которой Лоскиль, миссіонеръ изъ моравскихъ братьевъ, имѣвшій дѣло по преимуществу съ алгонкинами и ирокезами, сообщаетъ слѣдующія поучительныя данныя, записанныя имъ въ 1794 г. „Они (индѣйцы), повидимому, не имѣли понятія о дьяволѣ, какъ князѣ тьмы, до прибытія европейцевъ въ ихъ страну. Теперь они считаютъ его могущественнымъ духомъ, неспособнымъ дѣлать добро, и потому называютъ его Злымъ. Они держатся теперь вѣры въ два существа, одно безконечно доброе, другое безконечно злое. Первому они приписываютъ все хорошее, а второму — все дурное. Около тридцати лѣтъ тому назадъ въ религіозныхъ понятіяхъ индѣйцевъ произошли большія измѣненія. Нѣкоторыя изъ ихъ собственныхъ проповѣдниковъ стали увѣрять, что получили откровенія свыше, были на небѣ и бесѣдовали съ богомъ. Они разсказывали различно о своихъ похожденіяхъ во время этихъ странствованій, но всѣ сходились на томъ, что путь на небо сопряженъ съ большими опасностями, потому что дорога проходитъ около самыхъ

[1]) Oldfield, «Tr. Eth. Soc.», vol. III, p. 228. Eyre, vol. II, p. 356. Lang, «Queensland», p. 444.

воротъ ада. Тамъ дьяволъ лежитъ въ засадѣ и ловитъ всякаго, направляющаго свой путь къ богу. Тѣ, которымъ удалось счастливо пробраться мимо этого опаснаго мѣста, пришли сначала къ божьему сыну, а черезъ него къ самому богу, отъ котораго будто бы получили повелѣніе указывать индѣйцамъ путь къ достиженію неба. Отъ этихъ проповѣдниковъ индѣйцы узнали, что небо есть жилище бога, а адъ — жилище дьявола. Нѣкоторые изъ проповѣдниковъ признавались, что не достигли самаго жилища бога, но были уже такъ близко, что слышали крикъ тамошнихъ пѣтуховъ и видѣли дымъ небесныхъ трубъ", и т. д. [1]).

Столь несомнѣнныя доказательства того, что дикія племена могутъ принимать и вносить въ среду своихъ туземныхъ вѣрованій ученія европейцевъ о добромъ и зломъ духѣ, должны заставлять насъ относиться весьма критически ко всѣмъ описаніямъ религій дикихъ племенъ, въ виду возможности принять смутныя отраженія христіанства за мѣстную теологію Австраліи или Канады. Привести эти вопросы въ совершенную ясность особенно необходимо для вѣрнаго опредѣленія отношеній религій низшихъ расъ къ религіямъ высшихъ народовъ. Дѣйствительныя вѣрованія дикарей представляютъ намъ на самомъ дѣлѣ какъ бы рудиментарныя формы понятій, лежащихъ въ основѣ дуалистическихъ богословскихъ системъ высшихъ націй. Несомнѣнно, что даже между грубыми племенами дикарей, человѣческая мысль уже занималась глубокой задачей о добрѣ и злѣ. Серьезныя, хотя и грубыя умозрѣнія ихъ пытались уже разгадать великую тайну, которая до сихъ поръ противостоитъ всѣмъ усиліямъ моралистовъ и теологовъ. Но такъ какъ вообще анимистическое ученіе низшихъ расъ не носитъ на себѣ характера нравственнаго кодекса, а есть только философія природы и человѣка, то и дуализмъ дикарей представляетъ не теорію абстрактныхъ нравственныхъ принциповъ, а теорію наслажденія или страданія, выгоды или невыгоды, выпадающихъ на долю отдѣльнаго человѣка, его семьи, или, при самомъ широкомъ развитіи этой мысли, его племени. Это узкое и зачаточное различіе между добромъ и зломъ достаточно опредѣленно выражено въ отвѣтахъ дикаря, который объяснялъ, „что если кто-либо отниметъ у него жену, это будетъ дурно, но если онъ возьметъ себѣ чью-нибудь жену, это будетъ хорошо". Въ представленіяхъ дикарей или варваровъ, духовныя существа, обусловливающія своимъ личнымъ вліяніемъ событія жизни и явленія природы, считаются дружественными или враждебными, притомъ постоянно или временно, совершенно

[1]) Loskiel, «Gesch. der Mission unter den Indianer in Nord-America» part I, ch. 3.

такъ же, какъ и существа человѣческаго рода, по образу которыхъ они столь очевидно были созданы. Въ такихъ случаяхъ, мы можемъ смѣло пользоваться аналогіей безтѣлесныхъ человѣческихъ душъ, которыхъ обыкновенно считаютъ то друзьями, то врагами живыхъ. Нельзя найти болѣе убѣдительнаго примѣра въ этомъ отношеніи, чѣмъ разсказъ о трехдневной битвѣ между двумя партіями зулусскихъ духовъ изъ-за жизни одной супружеской четы, которую одна сторона желала погубить, а другая спасти; побѣда осталась за послѣдней, и покровительственные духи выкопали заколдованный мѣшокъ съ чарами, зарытый съ цѣлью наслать болѣзнь на супруговъ, и бросили этотъ мѣшокъ въ среду собравшагося народа, который молча смотрѣлъ на все происходившее, совершенно такимъ образомъ, какъ духи бросаютъ теперь живые цвѣты присутствующимъ во время сеанса столоверченія [1]). Что касается духовъ, примыкающихъ менѣе тѣсно къ категоріи отшедшихъ душъ, мы можемъ воспользоваться замѣчаніемъ Рошфора въ XVII-мъ столѣтіи о двухъ родахъ духовъ, добрыхъ и злыхъ, признаваемыхъ караибами въ Вестъ-Индіи. Этотъ авторъ увѣряетъ, что ихъ добрые духи, или божества, на самомъ дѣлѣ демоны, соблазняющіе ихъ и держащіе ихъ въ постыдномъ рабствѣ, но, несмотря на это, народъ отличаетъ ихъ отъ настоящихъ злыхъ духовъ. Мы никакъ не можемъ назвать такого раздѣленія неразумнымъ, зная изъ другихъ источниковъ, что назначеніе нѣкоторыхъ изъ этихъ духовъ заключалось въ служеніи человѣку въ качествѣ домашнихъ духовъ, а назначеніемъ другихъ было насылать болѣзни [2]). Послѣ многочисленныхъ примѣровъ, приведенныхъ уже нами въ различныхъ случаяхъ, было бы излишнимъ выставлять дальнѣйшія доказательства того, что дикари и варвары распредѣляютъ духовныя существа вообще на два антагонистическіе отдѣла — добрыхъ и злыхъ духовъ, т.-е. дружественныхъ или враждебныхъ имъ. Интересный вопросъ, для рѣшенія котораго было бы желательно собрать здѣсь положительныя данныя, состоитъ въ томъ, насколько основныя начала ученія высшихъ народовъ могутъ быть указаны уже существующими въ принципѣ у низшихъ племенъ, въ теоріи подчиненія всего хода вселенной двумъ могущественнымъ и враждебнымъ существамъ, въ которыхъ олицетворены противоположныя начала добра и зла, первое въ образѣ добраго, а второе въ образѣ злого божества, стоящихъ во главѣ единомышленной толпы духовъ? Повидимому, достовѣрный отвѣтъ на этотъ вопросъ мы находимъ въ томъ, что вѣрованія дика-

[1]) Callaway, «Rel. of Amazulu», p. 348.
[2]) Rochefort. «Iles Antilles», p. 416. См. J. G. Müller, p. 207.

рей представляютъ намъ первоначальныя концепціи этого рода, которыя, будучи развиты въ систематическую форму и приведены въ связь съ нравственными идеями, со временемъ находятъ себѣ мѣсто въ высшихъ религіозныхъ системахъ, типомъ которыхъ можетъ служить ученіе Зороастра.

Во-первыхъ, когда въ одной области за другой встрѣчаются въ туземной религіи два особыхъ божества съ особыми именами, противополагающіяся другъ другу, какъ Доброе и Злое божества, во многихъ случаяхъ гораздо проще считать эти существа, по крайней мѣрѣ, самое происхожденіе ихъ, мѣстнымъ продуктомъ, чѣмъ предполагать, что одинаковые, обширно дѣйствующіе мотивы, необходимые для внесенія ихъ въ религію, исходятъ отъ иноземнаго вмѣшательства. Во-вторыхъ, когда такія божества — въ то же время настоящіе политеистическіе боги, какъ, напр., Солнце, Луна, Небо, Земля, и считаются добрыми или злыми, т. е. полезными или вредными человѣку, здѣсь можно видѣть скорѣе развитіе туземной мысли, чѣмъ нововведеніе, заимствованное изъ чуждой религіи, которой неизвѣстны подобныя божества. Въ-третьихъ, когда существуетъ убѣжденіе, что Доброе божество отдалено и недѣятельно, Злое же всегда близко и энергично, и когда поэтому поклоненіе направлено преимущественно къ умилостивленію враждебной силы,—мы опять встрѣчаемся съ представленіемъ, скорѣе присущимъ низшей культурѣ, чѣмъ заимствованнымъ изъ высшей, для которой подобныя мысли чужды или даже ненавистны. Мы увидимъ далѣе, что дуализмъ въ томъ видѣ, въ которомъ онъ господствуетъ между низшими расами, въ значительной степени заявляетъ свою оригинальность, удовлетворяя одному или болѣе изъ перечисленныхъ условій.

У сѣверо-американскихъ индѣйцевъ была собрана цѣлая группа миѳическихъ вѣрованій, обнаруживающихъ основную идею дуализма при самомъ ея зарожденіи въ религіи дикарей. Критическое разсмотрѣніе этихъ миѳовъ ведетъ, однако, прежде всего, къ отрицанію оригинальности весьма живописнаго, но не слишкомъ древняго члена этого ряда. Этнологъ, которому предложили бы указать на самую типическую дуалистическую легенду во всемъ свѣтѣ, почти навѣрно назоветъ знаменитый ирокезскій миѳъ о братьяхъ Близнецахъ. Наиболѣе распространеннымъ варіантомъ этой легенды можно принять сообщенный въ 1825 г. вождемъ тускароровъ (Tuscaroras), христіаниномъ Давидомъ Кузикомъ, какъ общее вѣрованіе его народа. Въ древнія времена, разсказываетъ онъ, было два міра—нижній, погруженный въ міракъ и населенный чудовищами, и верхній, обитаемый людьми. Женщина въ послѣднемъ періодѣ беременности упала изъ верхняго міра въ нижній

темный міръ. Она опустилась на Черепаху, на спинѣ которой находилось въ ожиданіи того небольшое количество земли, и эта Черепаха стала островомъ. Небесная мать родила въ этомъ темномъ мірѣ двухъ сыновей близнецовъ и умерла. Черепаха выросла въ большой островъ, и близнецы достигли зрѣлаго возраста. Одинъ отличался добрымъ нравомъ и назывался Енигоріо, Добрый Разумъ; другой же былъ злобнаго нрава и назывался Енигонгагетгея, Злой Разумъ. Доброму Разуму не нравилось пребываніе въ темнотѣ, и онъ пожелалъ, чтобы было какъ можно болѣе свѣта; Злой Разумъ, напротивъ, хотѣлъ, чтобы міръ оставался въ своемъ прежнемъ состояніи. Добрый Разумъ взялъ голову своей матери и сдѣлалъ изъ нея солнце, а изъ остальнаго тѣла ея сдѣлалъ мѣсяцъ. Они должны были свѣтить днемъ и ночью. Онъ создалъ также много свѣтлыхъ пятенъ на небѣ, звѣздъ, которыя должны были управлять днями, ночами, временами года и годами. Когда появился свѣтъ въ темномъ мірѣ, чудовища опечалились и спрятались въ глубину земли, чтобы человѣкъ не могъ найти ихъ. Добрый Разумъ продолжалъ твореніе, создалъ много заливовъ и рѣкъ на Великомъ Островѣ, населилъ лѣса большими и малыми животными, а воды рыбами. Создавъ вселенную, онъ началъ думать, какого рода существамъ отдать во владѣніе Великій Островъ. Онъ сотворилъ изъ земного праха два образа по своему подобію, мужчину и женщину, и, дохнувъ въ ихъ ноздри, далъ имъ живыя души и назвалъ ихъ И-гве-гоу (Ea-gwe-howe), т.-е. „настоящими людьми". И онъ отдалъ имъ во власть Великій Островъ и всѣхъ живущихъ на немъ животныхъ для ихъ пищи, и повелѣлъ грому орошать землю частыми дождями; отъ этого островъ сталъ плодороденъ, и растительность давала обильную пищу животнымъ. Злой Разумъ прошелъ по всему острову и создалъ высокія горы, водопады и крутизны, и сотворилъ пресмыкающихся, вредныхъ для человѣка; но Добрый Разумъ снова привелъ островъ въ прежнее состояніе. Злой Разумъ сдѣлалъ также два глиняныхъ подобія человѣка, но въ то мгновеніе, какъ онъ оживлялъ ихъ, они превратились въ обезьянъ, и т. д. Добрый Разумъ окончилъ дѣло творенія, несмотря на постоянныя злобныя измышленія Злого Разума; такъ, напр., этотъ послѣдній пытался однажды запереть всѣхъ съѣдобныхъ животныхъ въ нѣдра земли, недоступныя для человѣка; но братъ его освободилъ звѣрей, и слѣды ихъ остались на скалахъ возлѣ пещеры, въ которой они были заключены. Наконецъ, братья вступили въ единоборство за владычество надъ вселенной. Добрый Разумъ ложно увѣрилъ злого брата, что удары тростникомъ гибельны для него, но самъ вооружился оленьими рогами — орудіемъ смерти. Послѣ двухдневной борьбы, Добрый Разумъ убилъ брата и во-

лотилъ его въ землю, и послѣднія слова Злого Разума были, что онъ будетъ имѣть равную съ нимъ власть надъ человѣческими душами послѣ ихъ смерти. Потомъ онъ погрузился въ вѣчный мракъ и сдѣлался Злымъ Духомъ. Добрый Разумъ еще разъ посѣтилъ свой народъ и затѣмъ навсегда покинулъ землю [1]).

Это наглядный разсказъ. Заключенный въ немъ варіантъ космическаго миѳа о Міровой Черепахѣ и видимо философскій миѳъ для объясненія ископаемыхъ слѣдовъ животныхъ представляютъ значительный миѳологическій интересъ. Но заимствованіе изъ библіи распространяется здѣсь даже на самую фразеологію, и даже главная тема этого разсказа можетъ лишь отчасти назваться оригинальною. Д-ръ Бринтонъ ссылками на старинныхъ американскихъ писателей доказалъ, какъ много дуалистическихъ вымысловъ появилось со времени первыхъ сношеній между туземцами и бѣлыми. Сравнивая эту легенду съ варіантомъ патера Бребёфа, миссіонера у гуроновъ въ 1636 году, мы находимъ весь ея складъ совершенно измѣненнымъ; нравственный дуализмъ исчезаетъ; имена Добраго и Злого Разума не встрѣчаются вовсе; мы читаемъ только повѣсть о Іоскегѣ, Бѣломъ, и его братѣ Тавискарѣ, Темномъ, и сразу видимъ, что христіанское вліяніе въ теченіе двухъ столѣтій придало разсказу смыслъ, чуждый его первоначальной цѣли.

Но если мы обратимся къ древнѣйшимъ источникамъ и начнемъ разбирать эту легенду о Бѣломъ и Темномъ, то найдемъ въ ней одинъ изъ совершеннѣйшихъ въ мірѣ примѣровъ развитія первобытнаго дуализма въ умахъ дикарей. Вотъ текстъ разсказа патера Бребёфа: Аатаентсикъ, Луна, упала съ неба на Землю и родила двухъ сыновей, Тауискарона и Іускегу, которые, выросши, начали ссориться. (Судите, замѣчаетъ миссіонеръ, нѣтъ ли здѣсь указанія на исторію Авеля). Они вступили въ борьбу, но съ весьма различнымъ оружіемъ: Іускега вооружился оленьими рогами, Тауискаронъ ограничился нѣсколькими вѣтвями шиповника, увѣривши себя, что братъ его при первыхъ ударахъ упадетъ мертвый къ его ногамъ. Вышло, однако, совсѣмъ иначе, чѣмъ онъ предполагалъ, и Іускега нанесъ ему столь сильный ударъ въ бокъ, что кровь полилась изъ него ручьями. Несчастный убѣжалъ, и изъ крови его, падавшей на землю, образовались кремни, которые дикари до сихъ поръ называютъ Тауискара, по имени пострадавшаго. Отсюда мы ясно видимъ, что первоначальный миѳъ о двухъ братьяхъ, Бѣломъ и Темномъ, вовсе не заключаетъ въ себѣ нравственнаго эле-

[1]) Schoolcraft, «Indian Tribes», part V, p. 632; см. part I, p. 316. part VI. 166. «Iroquois», p. 36, см. 237. Brinton, «Myths of New World», p. 63.

мента. Онъ является, повидимому, простымъ природнымъ миѳомъ, борьбою между Днемъ и Ночью, такъ какъ гуронамъ было извѣстно, что Іускега былъ Солнце, точно также какъ его мать или бабка Аатаентсикъ была Луна. Однакоже изъ ихъ взаимнаго противоположенія умъ гуроновъ пришелъ къ рудиментарному контрасту между добрымъ и злымъ божествами. Іускега, Солнце, какъ это высказывается весьма ясно, являлся индѣйцамъ ихъ благодѣтелемъ; безъ него даже ихъ котлы не стали бы кипѣть; онъ выучился у Черепахи искусству добывать огонь; безъ него не было бы удачи на охотѣ; благодаря ему, растетъ хлѣбъ. Іускега, Солнце, заботится о живущихъ и обо всемъ, касающемся жизни, и потому, замѣчаетъ миссіонеръ, они называютъ его добрымъ. Но Аатаентсикъ, Луна, хотя и считается создательницей земли и человѣка, посылаетъ смерть людямъ и беретъ ихъ отлетѣвшія души къ себѣ, поэтому они называютъ ее злою. Іускега и Тауискаронъ, Солнце и Луна, живутъ вмѣстѣ въ своей хижинѣ на концѣ Земли, и сюда-то было направлено миѳическое путешествіе четырехъ индѣйцевъ, различные эпизоды котораго были уже не разъ приведены нами въ этомъ сочиненіи; оба свѣтила остаются здѣсь вѣрными своему характеру: Солнце ласково принимаетъ путниковъ и спасаетъ ихъ отъ угрожавшаго имъ вреда со стороны прекрасной, но злобной Луны. Другой миссіонеръ, еще болѣе давняго времени, отожествляетъ Іускегу съ верховнымъ божествомъ Атагоканомъ: „Іускега, — говоритъ онъ, — добрый и даетъ хорошую погоду и урожай; его бабка Эатагентсикъ зла и все портитъ“ [1]). Такимъ образомъ въ древнихъ ирокезскихъ легендахъ Солнце и Луна, какъ богъ и богиня Дня и Ночи, уже пріобрѣтаютъ характеръ великаго друга и великаго врага человѣка, Добраго и Злого божества. Что касается приведенной выше космической легенды о Днѣ и Ночи, олицетворенныхъ въ разсказѣ о двухъ братьяхъ, Бѣломъ и Темномъ, несмотря на свой первобытный характеръ неэтическаго природнаго миѳа, она естественно должна была принять другое направленіе среди полуевропеизированныхъ индѣйцевъ позднѣйшихъ временъ, и сдѣлалась нравственнымъ миѳомъ о Добрѣ и Злѣ. Эта идея достигаетъ полной зрѣлости въ современной формѣ ирокезской религіи, гдѣ доброму и великому божеству Гевеннейю противополагается враждебное ему божество, носящее то же имя, какъ и въ миѳѣ, Генечоатечехъ, Злой Разумъ. Такимъ образомъ мы имѣемъ передъ собой крайне интересный фактъ, что грубые сѣверо-американскіе индѣйцы не разъ обра-

[1]) Brebeuf, въ «Rel. des Jes. dans la Nouvelle France», 1635, p. 34, 1636, p. 100. Sagard, «Histoire du Canada» Paris, 1636, p. 490. L. H. Morgan, «Iroquois», p. 156.

щались къ той миѳологической переходной стадіи, которая въ древней Азіи обратила контрастъ свѣта и тьмы въ противоложныя начала добра и зла, и что они при этомъ развивали ту же мысль, которая до сихъ поръ облекаетъ въ умахъ европейцовъ борющіяся между собою начала Добра и Зла во враждебные образы Свѣта и Тьмы.

Выводя, на основаніи такихъ данныхъ, заключенія какъ о зачаточномъ дуализмѣ, развивающемся въ дикомъ анимизмѣ, такъ и о стремленіи его сливаться съ сродными понятіями, занесенными чужеземцами, мы можемъ объяснить себѣ многія системы дуалистическаго класса, найденныя въ туземныхъ религіяхъ Америки. Хотя общій характеръ и древность этихъ данныхъ можетъ заставить насъ согласиться съ Вайцомъ, что происхожденіе дуализма сѣверо-американскихъ индѣйцевъ, наиболѣе рѣзкой и общей черты ихъ религіи, не можетъ быть отнесено къ позднѣйшему и христіанскому источнику, — мы все-таки должны быть крайне осмотрительны, чтобы не принять чего-либо заимствованнаго у цивилизованной теологіи за несомнѣнное доказательство первобытнаго религіознаго процесса. Мы имѣемъ свидѣтельства о вліяніи іезуитскихъ миссіонеровъ, благодаря которому алгонкины стали употреблять свое туземское имя Маниту, т.-е. духа или демона, говоря о христіанскомъ Богѣ и дьяволѣ, какъ о добромъ и зломъ Маниту. Еще позднѣе, Великій Духъ и Злой Духъ, Китчи-Маниту и Матчи-Маниту, пріобрѣли болѣе видное мѣсто въ вѣрованіяхъ сѣверо-американскихъ племенъ, соединившихъ эти заимствованныя у христіанъ понятія съ болѣе древними туземными вѣрованіями въ силы свѣта и тепла, жизни и покровительства, тьмы и холода, смерти и разрушенія. Такимъ образомъ, два великіе антагонистическія существа стали вождями дружелюбныхъ и вредныхъ духовъ, наполняющихъ міръ и борящихся за преобладаніе въ немъ. Здѣсь естественная религія дикаря скорѣе была распространена и развита иноземцемъ, чѣмъ получила отъ него начало. Среди другихъ американскихъ племенъ такія сочетанія чужестранныхъ и туземныхъ религіозныхъ идей не трудно отыскать, но ихъ не легко анализировать. На крайнемъ сѣворо-западѣ мы можемъ смѣло сомнѣваться въ оригинальности представленія полухристіанскихъ кодяковъ о Шлемъ-Шоа (Shljem Shoà), творцѣ неба и земли, которому передъ началомъ и послѣ конца охоты приносятся жертвы, и который противоположенъ Ижаку, злому духу, живущему въ землѣ. На крайнемъ юго-востокѣ мы находимъ болѣе оригинальности въ вѣрованіяхъ флоридскихъ индѣйцевъ, два или три столѣтія тому назадъ, такъ какъ они, судя по описаніямъ, воздавали торжественное поклоненіе Злому Духу Тоіа, мучившему ихъ видѣніями, и менѣе уважали Добраго Духа,

который мало заботится о судьбѣ человѣческаго рода [1]). На южномъ материкѣ, какъ весьма характеристически замѣчаетъ Марціусъ относительно дикихъ племенъ Бразиліи: „всѣ индѣйцы имѣютъ живое убѣжденіе въ силѣ злого начала, господствующаго надъ ними; у многихъ просвѣчиваетъ также слабое понятіе о добромъ; но ихъ уваженіе къ послѣднему гораздо менѣе страха передъ первымъ. Можно подумать, что они считаютъ власть Добраго Духа гораздо слабѣе во всемъ касающемся судьбы людей, чѣмъ власть Злого Духа“. Это обобщеніе подтверждается до нѣкоторой степени указаніями относительно отдѣльныхъ племенъ. Макузы признаютъ добраго творца Макунаиму, „работающаго ночью“, и его злого противника Эпеля или Горіуха; въ этомъ народѣ замѣчается убѣжденіе, что „всѣ силы Природы — созданіе Добраго Духа, когда онѣ не тревожатъ покоя и благосостоянія индѣйцевъ, и созданіе злого духа — въ противномъ случаѣ“. Уауюлоа (Uauüloa) и Локози (Locozy), доброе и злое божество юмановъ, живутъ надъ землей и вблизи солнца; дикари эти боятся злого божества, а доброе божество приходитъ ѣсть плоды вмѣстѣ съ умершими и беретъ ихъ души въ свое жилище, вслѣдствіе чего они хоронятъ своихъ покойниковъ въ согнутомъ положеніи въ большихъ глиняныхъ горшкахъ съ плодами на колѣняхъ, и лицомъ, обращеннымъ на востокъ. Даже грубые ботокуды, повидимому, признаютъ антагонистическія начала добра и зла въ лицѣ Солнца и Луны [2]). Эта идея особенно интересна по своему отношенію, съ одной стороны, къ вѣрованіямъ ирокезскихъ племенъ, а съ другой, къ вѣрованіямъ болѣе цивилизованныхъ муисковъ въ Боготѣ; доброе божество послѣднихъ есть несомнѣнно миѳическое солнце, которому въ его добрыхъ дѣлахъ въ пользу человѣка мѣшаетъ злая жена Гуитака, Луна [3]). Въ туземной религіи Чили между второстепенными божествами находится Мейленъ (Meulen), другъ человѣка, и Гуекуву (Huecuvu), злой духъ и причина зла. Этотъ народъ едва ли могъ научиться у христіанъ признавать своего злого духа за единственную причину всякаго несчастья: если случится землетрясеніе, это Гуекуву толкнулъ землю;

[1]) Waiz, «Anthropologie», vol. III, pp. 182, 330, 335, 345; Le Jeune въ «Rel. des Jés.» 1637, p. 49; La Potherie, «Hist. de l'Amér. Sept.», Paris, 1722, vol. I, p. 121; J. G. Müller, p. 149, etc.; Schoolcraft, «Indian Tribes, part I, p. 35, etc., 320, 412; Catlin, vol. I, p. 156; Cranz, «Grönland», p. 263.

[2]) Martius, «Ethnogr. Amer. »vol. I, pp. 327, 485, 583, 645, см. 247, 393, 427, 696. См. также J. G. Müller, «Amer. Urrelig.» pp. 259 etc., 403, 423; D'Orbigny, «L'Homme Américain». vol. I, p. 405, vol. II, p. 257; Falkner, «Patagonia», p. 114; Musters, «Patagonians», p. 179; Fitzroy, «Voy. of Adventure and Beagle», vol. I, pp. 180, 190.

[3]) Piedrahita, «Hist. de Nuev. Granada», part I, book. I, ch. 3.

если устанетъ лошадь, это Гуекуву заѣздилъ ее; если заболѣетъ человѣкъ, это Гуекуву послалъ болѣзнь въ его тѣло, и никто не умираетъ, если его не задушитъ Гуекуву [1]).

Далѣе, и въ Африкѣ мы встрѣчаемъ достаточные примѣры мусульманскаго вліянія въ туземныхъ религіяхъ. Въ старинномъ описаніи Лоанго говорится, что туземцы признаютъ въ идеѣ Замби, верховнаго бога, творца добра и друга справедливости, но на практикѣ еще выше его ставятъ—Замби-анби, разрушителя, внушителя преступленій, причину утратъ и несчастныхъ случаевъ, болѣзни и смерти. Когда дѣло доходитъ до дѣйствительнаго поклоненія, тогда, въ силу того, что доброе божество всегда останется благосклоннымъ, нужно, очевидно, стараться умилостивить злого духа, и въ угоду именно ему люди отказываются отъ того или другого рода пищи [2]). Въ одномъ изъ разсказовъ о двухъ враждебныхъ божествахъ западной Африки упоминается, что гвинейскіе негры признаютъ, кромѣ Верховнаго божества, двухъ духовъ (или два разряда духовъ) Омбвири и Оніамбе; первый—добродѣтеленъ и милостивъ, дѣлаетъ людямъ добро и выручаетъ ихъ изъ бѣды; второй—полонъ злобы и ненависти; уже одно имя его, произносимое, впрочемъ, крайне рѣдко, наводитъ на слушателя безпокойство и страхъ [3]). Въ изслѣдованіи, для котораго точное знаніе ученія самаго незначительнаго племени имѣетъ болѣе значенія, чѣмъ неопредѣленныя умозрѣнія о теологіи самаго могущественнаго народа, едва ли цѣлесообразно останавливаться на загадочныхъ слѣдахъ древне-египетскаго дуализма. Достаточно будетъ сказать, что два божественные брата Озирисъ и Сети,—Озирисъ благодѣтельное, солнечное божество, свойства котораго сообщаются душамъ блаженныхъ, и Сети, вѣроятно, враждебное ему, туземное божество, униженное до характера Тифона,—сдѣлались, повидимому, образами, представляющими собою противоположныя системы свѣта и тьмы, добра и зла. Гранитныя изваянія, на которыхъ гіероглифическое изображеніе ушастаго звѣрообразнаго Сети замѣнено образомъ Озириса, до сихъ поръ еще сохраняютъ воспоминаніе о борьбѣ ихъ давно исчезнувшихъ сектъ [4]).

Представленіе о богѣ свѣта, какъ о добромъ божествѣ, въ противоположность враждебному духу зла, внушается самой природой и

[1]) Molina, «Hist. of Chili», vol. II, p. 84; Febres, «Diccionario Chileno», s. v.
[2]) Proyart, «Loango», y Pinkerton, vol. XVI, p. 504. Bastian, «Mensch», vol. II, p. 109. См. Kolbe, «Kaap de Goede Hoop», part I, XXXIX; Waitz, vol. II, p. 342 (Hottentots).
[3]) J. L. Wilson, «W. Afr.» pp. 217, 387. Waitz, vol. II, p. 173.
[4]) Birch, y Bunsen, vol. V, p. 136. Wilkinson, «Ancient Eg.» etc.

естественно должно повторяться во всѣхъ религіяхъ міра. Орисскіе конды могутъ въ настоящее время представить самое совершенное развитіе этого понятія въ варварской культурѣ. Ихъ верховному творящему божеству Бура-Пенну, или Белла Пенну, богу Свѣта или Солнца, противополагается его злая жена Тари-Пенну, богиня Земли; исторія добра и зла на землѣ есть исторія его дѣяній и ея противодѣйствій. Онъ создалъ міръ, прекрасный, какъ рай, счастливый, безмятежный; она возстала противъ него и, чтобы затмить свѣтлую судьбу его созданія—человѣка, внесла въ нее болѣзнь, и ядъ, и всякаго рода безпорядокъ, „разсѣвая сѣмена грѣха въ человѣческомъ родѣ, какъ на вспаханномъ полѣ“. Смерть стала божьей карой за испорченность людей; земля, нѣкогда столь плодородная, покрылась скалами, болотами и поросла кустарникомъ; животныя и растенія стали вредными и ядовитыми; во всей природѣ зло смѣшалось съ добромъ, и до сихъ поръ еще происходитъ борьба между этими двумя великими силами. Въ этомъ всѣ конды убѣждены одинаково, и, на основаніи практическаго раздѣленія между добромъ и зломъ, они распадаются на двѣ враждебныя секты Буры и Тари. Секта Буры утверждаетъ, что ея богъ восторжествовалъ надъ Тари, въ знакъ ея низложенія послалъ муки дѣторожденія ея полу и до сихъ поръ обращаетъ ее, какъ орудіе, противъ тѣхъ, которыхъ хочетъ наказать. Секта Тари убѣждена, напротивъ, что она все еще продолжаетъ борьбу, держитъ на самомъ дѣлѣ въ своихъ рукахъ судьбу человѣка и по произволу дѣлаетъ добро и зло, то допуская, то удерживая благословенія творца нисходить на человѣчество [1]).

Теперь, когда священныя книги Зендъ-Авесты открыты для насъ, мы имѣемъ возможность сравнить ученія дикихъ племенъ съ ученіями великой религіи, въ которой, главнымъ образомъ, развился дуализмъ, отразившійся въ воззрѣніяхъ высшихъ народовъ. Религія Зороастра была расколомъ древняго арійскаго культа природы, проявляющагося, въ своей чистой и первоначальной формѣ, въ Ведахъ и, въ своемъ извращеніи и упадкѣ, въ современномъ индуизмѣ. Руководящей мыслью религіи Зороастра была борьба между Добромъ и Зломъ на землѣ, борьба, представляемая въ контрастѣ Дня и Ночи, Свѣта и Тьмы, и олицетворенная въ образахъ Агура-Мазды и Анра-Маиньйу, въ Добромъ и Зломъ божествѣ, Ормуздѣ и Ариманѣ. Пророкъ Заратуштра говоритъ: „въ началѣ была пара близнецовъ, два духа, каждый съ особымъ родомъ дѣятельности. Это—добро и зло въ мысляхъ, словахъ и

[1]) Macpherson, «India», p. 84.

дѣлахъ. Выбери одного изъ этихъ двухъ. Будь добрымъ, не злымъ". Вендидатъ начинается повѣствованіемъ о первоначальной борьбѣ этихъ двухъ началъ. Агура-Мазда создалъ лучшія области и страны, отечество арійцевъ, Согдію, Бактрію и другія земли. Анра-Маиньйу, наперекоръ ему, создалъ снѣгъ и чуму, жалящихъ насѣкомыхъ и ядовитыя растенія, бѣдность и болѣзнь, грѣхъ и невѣріе. Современный парсъ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ своихъ исповѣдныхъ формулъ оживляетъ еще этотъ древній антагонизмъ. „Я каюсь,—говоритъ онъ,— во всѣхъ родахъ грѣховъ, созданныхъ злымъ Ариманомъ въ средѣ созданій Ормазда на зло ему. Того, что̀ было волей Ормазда, Создателя, и что̀ я долженъ былъ думать, я не думалъ; того, что̀ я долженъ былъ говорить, я не говорилъ; того, что̀ я долженъ былъ дѣлать, я не дѣлалъ. Въ этихъ грѣхахъ раскаиваюсь я въ мысляхъ, словахъ и дѣлахъ, тѣлесныхъ и духовныхъ, земныхъ и небесныхи, въ трехъ словахъ: прости, о богъ, я каюсь въ своемъ грѣхѣ. Въ томъ, что̀ было волей Аримана, и чего я не долженъ былъ думать, но думалъ, чего не долженъ былъ говорить, но говорилъ, чего не долженъ былъ дѣлать, но дѣлалъ, — въ этихъ грѣхахъ раскаиваюсь я мыслями, словами и дѣлами, тѣлесными и духовными, земными и небесными, въ трехъ словахъ: прости, богъ мой, я каюсь... Да будетъ сокрушенъ Ариманъ, да возвеличится Ормаздъ" [1]). Изеды, или Іезиды, такъ называемые поклонники дьявола, до сихъ поръ еще многочисленны въ Мессопотаміи и сосѣднихъ странахъ, хотя и подвергаются преслѣдованіямъ. Ихъ поклоненіе солнцу и опасеніе оскорбить огонь вполнѣ соотвѣтствуютъ предположенію о персидскомъ корнѣ ихъ религіи (на персидскомъ языкѣ ized = богъ), къ которому примѣшалось болѣе поверхностное вліяніе христіанскаго и мусульманскаго элементовъ. Эта замѣчательная секта отличается особой формой дуализма. Признавая существованіе Верховнаго божества, она отдаетъ главную долю почитанія Сатанѣ, начальнику цѣлаго полчища демоновъ, который въ настоящее время имѣетъ власть дѣлать зло людямъ, а при возстановленіи въ своихъ правахъ будетъ имѣть возможность награждать своихъ почитателей. „Неужели Сатана забудетъ тогда бѣдныхъ изедовъ, которые одни никогда не говорили дурно о немъ и такъ много терпѣли изъ-за него?" Мученичество за права Сатаны! восклицаетъ нѣмецкій путешественникъ, которому старый, бѣлобородый поклонникъ дьявола передавалъ въ этихъ словахъ упованія своей религіи [2]).

[1]) Avesta Spiegel. Vendidad I. «Khorda-Avesta», XLV, XLVI; Max Müller, «Lectures», 1-st. Ser. p. 208.

[2]) Layard, «Nineveh», vol. I, p. 297; Ainsworth, «Izedis», въ «Tr. Eth. Soc.», vol. I, p. 11.

Прямое поклоненіе Злому началу, столь общее низшимъ варварскимъ расамъ, почти не встрѣчается у народовъ, стоящихъ на болѣе высокой ступени культуры, чѣмъ эти гонимые и упорные сектаторы западной Азіи. Насколько подобныя понятія сохраняются при развитіи религій, они служатъ яснымъ доказательствомъ, что у низшихъ расъ религіозное почитаніе обусловливается скорѣе страхомъ, чѣмъ любовью. То обстоятельство, что обожаніе Добраго божества все болѣе и болѣе вытѣсняло ублаготвореніе Злого божества, служитъ признакомъ одного изъ величайшихъ прогрессивныхъ явленій въ воспитаніи человѣчества, результатомъ болѣе благопріятнаго жизненнаго опыта, болѣе широкаго и свѣтлаго пониманія началъ, дѣйствующихъ въ окружающемъ мірѣ. Во всякомъ случаѣ, могущественный дуализмъ ученія Зороастра вліялъ, главнымъ образомъ, на человѣчество вовсе не черезъ посредство бездѣятельныхъ системъ современнаго парсизма и изедизма. Намъ слѣдуетъ обратиться къ отдаленнымъ вѣкамъ, чтобы найти слѣды его соприкосновенія съ іудействомъ и христіанствомъ. Не разъ высказывалась совершенно вѣрная мысль, что сношенія между евреями и древними персами имѣли огромное вліяніе на образованіе теологическихъ различій, существующихъ между евреями Раввиническихъ книгъ и древними евреями Пятикнижія, и заключающихся, главнымъ образомъ, въ большой выработкѣ дуалистической схемы. Также точно въ позднѣйшія времена (около IV-го столѣтія) соприкосновеніе между ученіемъ Зороастра и христіанствомъ имѣло, повидимому, большое вліяніе на образованіе манихеизма. Мы знаемъ манихеизмъ преимущественно изъ свидѣтельствъ его противниковъ, но для насъ является достаточно яснымъ, что онъ основанъ именно на ученіи о двухъ враждебныхъ началахъ добра и зла, духа и матеріи. Это ученіе признаетъ, съ одной стороны, Бога, какъ первоначальный источникъ чистаго добра, какъ первичный свѣтъ, какъ повелителя царства свѣта, а съ другой стороны, оно признаетъ Князя Тьмы, съ его царствомъ мрака, матеріальности, безпорядка и разрушенія. Теорія непрестанной борьбы между этими враждебными силами становится ключомъ къ пониманію физической и нравственной природы и хода вселенной [1]). Въ ряду христіанскихъ и полухристіанскихъ сектъ, манихеи служатъ представителями дуализма въ его самомъ крайнемъ развитіи. Едва ли нужно прибавлять, впрочемъ, что христіанскій дуализмъ не является лишь въ предѣлахъ той или другой секты. Насколько Злой Духъ, съ

[1]) Beausobre, «Hist. de Manichée», etc. Neander, «Hist. of Christ. Relig.», vol. II, p. 157, etc.

подчиненными ему силами тьмы, признается существующимъ и дѣйствующимъ до нѣкоторой степени независимо отъ Верховнаго Божества и его свѣтлыхъ служебныхъ духовъ, настолько всѣ теологическія школы держатся, придавая тому бо́льшую или меньшую важность, той философіи природы и жизни, которая имѣетъ свои корни скорѣе въ дуализмѣ, чѣмъ въ монотеизмѣ.

Обратимся теперь къ послѣднему предмету нашего настоящаго обзора, къ тѣмъ теологическимъ вѣрованіямъ низшихъ племенъ человѣческаго рода, которыя болѣе или менѣе ясно ведутъ къ ученію монотеизма. Здѣсь я вовсе не имѣю въ виду разбирать понятія дикарей съ точки зрѣнія догматической теологіи: для этой цѣли потребовались бы аргументы, далеко выходящіе за предѣлы настоящаго сочиненія. Я хочу только классифицировать дѣйствительныя вѣрованія низшихъ расъ, съ присовокупленіемъ нѣсколькихъ этнографическихъ соображеній относительно ихъ происхожденія и ихъ отношенія къ высшимъ религіямъ. Для этой цѣли слѣдуетъ отдѣлить господствующія ученія некультурнаго міра отъ абсолютнаго монотеизма. Тутъ необходима, конечно, большая осмотрительность, чтобы избѣжать путаницы въ опредѣленіяхъ, обстоятельство, важность котораго не всегда оцѣнивалась должнымъ образомъ. Къ какимъ категоріямъ должны быть отнесены, напр., могущественныя, но подчиненныя божества, признаваемыя въ различныхъ религіяхъ? Существа, которыя, напр., въ мусульманской теологіи носили бы названіе ангеловъ, святыхъ, демоновъ, должны, при тѣхъ же опредѣленіяхъ, въ политеистическихъ системахъ называться божествами. Это вполнѣ очевидно, и является для насъ тѣмъ осязательнѣе, что подобныя обстоятельства встрѣчаются на самомъ дѣлѣ. Чуваши, племя тюркскаго корня, поклоняются, какъ говорятъ, богу Смерти, который беретъ къ себѣ души умершихъ и называется Эзрель. Любопытно, что Кастренъ, упоминая объ этомъ, упускаетъ замѣтить, что божество это не что иное, какъ Азраилъ, ангелъ смерти, принятый подъ мусульманскимъ вліяніемъ [1]). Далѣе, въ смѣшанной христіанской и языческой религіи черкесовъ, которая, по крайней мѣрѣ, въ недавно господствовавшей формѣ, имѣла политеистическій характеръ, ниже Верховнаго Существа стоятъ толпы могущественныхъ, подчиненныхъ ему божествъ; изъ нихъ главнѣйшіе: Иле, богъ грома, Тлепсъ, богъ огня, Сеозересъ, богъ вѣтра и воды, Миситха, лѣсной богъ, и Маріамъ, Дѣва Марія [2]). Если критерій монотеизма состоитъ только въ признаніи Высшаго божества, какъ создателя вселенной и главы всей духовной іерархіи, въ такомъ случаѣ приложеніе его къ теологіи дикарей и варваровъ поведетъ къ громаднымъ затрудненіямъ. Племена Сѣверной и Южной Америки, Африки и Полинезіи, признающіе большое число сильныхъ божествъ, считаются обыкновенно, и совершенно справедливо, политеистами; тѣмъ не менѣе, при указанномъ опредѣленіи, эти племена, признающія, какъ можно доказать во многихъ случаяхъ, Верховнаго Творца, имѣютъ въ то же время полное право называться монотеистами. Для разграниченія ученій низшихъ расъ, нужны опредѣленія болѣе точныя, такія, которыя придавали бы отличительные аттрибуты божественности одному только всемогущему творцу. Можно сказать, что до сихъ поръ не извѣстно ни одного дикаго племени, къ которому можно было бы примѣнить названіе монотеистовъ, въ этомъ тѣсномъ смыслѣ. Точно также никакихъ настоящихъ представителей низшей культуры нельзя признать и пантеистами, въ строгомъ значеніи этого слова. Ученіе, котораго они держатся и которое открываетъ имъ путь по одному изъ этихъ двухъ направленій, есть политеизмъ, высшимъ пунктомъ котораго является понятіе объ одномъ верховномъ божествѣ. Высоко надъ ученіемъ о душахъ, богоподобныхъ тѣняхъ предковъ, мѣстныхъ духахъ природы, великихъ видовыхъ и стихійныхъ божествахъ, въ теологіи дикарей проявляются слабые или величественные проблески понятія о Верховномъ божествѣ, понятія, которое затѣмъ развивается далѣе съ постоянно возрастающей силой и блескомъ въ дальнѣйшемъ теченіи исторіи религіи. Несмотря на частность этого вопроса, я считаю весьма полезнымъ выбрать и сгруппировать типическія данныя, которыя могутъ показать характеръ и положеніе ученія о верховномъ божествѣ, въ томъ видѣ, въ какомъ мы находимъ его въ низшей культурѣ.

При самомъ началѣ этого изслѣдованія мы встрѣчаемъ то же критическое затрудненіе, которое затемняетъ изученіе первобытнаго дуализма. Относительно низшихъ племенъ, находившихся въ соприкосновеніи съ христіанствомъ или мусульманствомъ, почти невозможно рѣшить, въ какихъ размѣрахъ темныя, нескладныя идеи о божественномъ первенствѣ развились у нихъ, подъ этимъ чуждымъ вліяніемъ, въ болѣе цивилизованныя формы, и насколько привились здѣсь иноземныя воззрѣнія? Мы знаемъ, какъ іезуитскіе миссіонеры захватывали въ свои руки и передѣлывали на свой теологическій ладъ мѣстныя понятія жителей Канады о великомъ Маниту; какъ они воспользовались туземнымъ бразильскимъ названіемъ божественнаго грома, Тупана, и примѣнили его значеніе къ передачѣ дикарямъ въ христіанской формѣ по-

[1]) Castrén, «Finn. Myth.», p. 155.
[2]) Klemm, «Cultur-Gesch.», vol. VI, p. 85.

нятія о Богѣ. Далѣе, мы встрѣчаемъ совершенно опредѣленныя идеи о Верховномъ божествѣ на западѣ Африки, гдѣ сношенія съ мусульманами на самомъ дѣлѣ исламизировали или полуисламизировали цѣлыя племена негровъ, и гдѣ имя Аллаха теперь на устахъ у всѣхъ. Этнографъ долженъ всегда искать слѣдовъ такого иноземнаго вліянія въ опредѣленіяхъ Верховнаго божества, признаваемаго какимъ-либо дикимъ племенемъ,—божества, характеръ и даже самое имя котораго можетъ обнаружить его чужеземное происхожденіе. Такъ, многіе съ торжествомъ указывали на верховное божество ирокезовъ Нео, или Гаванеу (Hawaneu), предвѣчнаго создателя, какъ на доказательство монотеизма, лежащаго въ основаніи туземныхъ вѣрованій американскихъ племенъ. Но, повидимому, понятіе объ этомъ божествѣ внесено французскими католическими миссіонерами, и что даже самое имя его (Niio) есть искаженное Dieu [1]). У дикихъ племенъ, въ спискѣ высшихъ божествъ, которыя считаются первыми прародителями человѣка, стоитъ Луко, несотворенный первый караибъ, сошедшій съ вѣчнаго неба, создавшій плоскую землю и сотворившій человѣка изъ своего собственнаго тѣла. Онъ долго жилъ на землѣ среди людей, умеръ, черезъ три дня ожилъ и вернулся снова на небо [2]). Едва ли было бы разумно причислять къ туземнымъ вестъ-индскимъ божествамъ существо, характеристическія черты котораго такъ очевидно заимствованы изъ религіи бѣлыхъ. Однако, даже въ такихъ крайнихъ случаяхъ, нельзя еще сказать положительно, чтобы опредѣленія этихъ божествъ, являющіяся для этнографа столь искаженными чуждымъ вліяніемъ, не имѣли бы до извѣстной степени туземной основы. Вдаваясь въ критику деталей, не слѣдуетъ также забывать, до какой степени сходныя черты религій различныхъ племенъ могутъ имѣть независимое происхожденіе, и какъ близко подходятъ многія понятія грубой туземной теологіи дикарей къ идеямъ, занимающимъ съ незапамятныхъ временъ почетное мѣсто въ религіи ихъ цивилизованныхъ завоевателей. Впрочемъ, для нашей настоящей цѣли гораздо полезнѣе останавливаться преимущественно на такихъ фактахъ, которые, по своимъ характеристическимъ чертамъ или по своей древности, могутъ всего менѣе возбудить подозрѣнія въ заимствованіи изъ чуждаго источника.

При изученіи народовъ земного шара этнографъ встрѣчаетъ племена, которыя, повидимому, не имѣютъ никакого опредѣленнаго понятія о верховномъ божествѣ. И даже въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ указывается такое понятіе, утвержденіе иногда является столь неопредѣленнымъ, или на основаніи такихъ сомнительныхъ авторитетовъ, что изслѣдователю остается только принять его къ свѣдѣнію и идти далѣе. Впрочемъ, во многихъ случаяхъ, какъ мы постараемся доказать примѣрами изъ различныхъ мѣстностей, мы имѣемъ возможность прослѣдить нѣкоторыя руководящія идеи, въ отдѣльности или слитыми вмѣстѣ. Многія дикія и варварскія религіи разрѣшили свою высшую задачу весьма простымъ процессомъ возведенія въ верховнаго бога одного изъ боговъ политеизма. Даже система поклоненія тѣнямъ предковъ была расширена до предѣловъ верховнаго божества въ лицѣ перваго Прародителя. Чаще, впрочемъ, побѣда оставалась въ этихъ случаяхъ за началами поклоненія природѣ, и одному изъ великихъ природныхъ божествъ давалось преимущество передъ всѣми другими. Въ этихъ случаяхъ, безъ отвлеченныхъ умозрѣній, на основаніи простыхъ указаній природы, выборъ падалъ большею частью на двухъ могущественныхъ видимыхъ боговъ,—на всеоживляющее Солнце и всеобъемлющее Небо. При изученіи такихъ системъ мы стоимъ на твердой интеллектуальной почвѣ. Но въ религіяхъ низшихъ племенъ существуетъ еще другая значительная группа системъ, находящихся, повидимому, въ тѣсной связи съ первыми. Мы встрѣчаемъ въ этихъ случаяхъ небесный пантеонъ, устроенный по образцу земныхъ политическихъ учрежденій, гдѣ роль народа играютъ толпы человѣческихъ душъ и другихъ міровыхъ духовъ, роль аристократіи—великіе политеистическіе боги, а роль монарха—верховное божество. Этой сравнительно легко понятной сторонѣ предмета можно противопоставить другую, болѣе запутанную и темную. Для людей, которыхъ понятіе о душѣ, оживляющей тѣло, повело къ принятію божественнаго духа, оживляющаго всю массу земли или неба, нужно лишь немного расширить эту идею, чтобы сдѣлать изъ нея ученіе объ одушевленіи всей вселенной однимъ великимъ всепроникающимъ божествомъ. Кромѣ того, тамъ, гдѣ умозрительная философія, дикая или цивилизованная, берется за обширныя основныя міровыя задачи, рѣшеніе достигается переходомъ отъ Многихъ къ Единому, попыткой найти во всей вселенной и за предѣлами ея первичную причину всего. Если основа такихъ сужденій лежитъ въ теологической почвѣ. Первичная Причина становится Верховнымъ божествомъ. Такимъ образомъ, результатомъ доведенія до крайнихъ предѣловъ анимистическихъ представленій, наполняющихъ философію религіи, какъ среди низшихъ, такъ и среди высшихъ племенъ, является понятіе о душѣ міра, о творцѣ, живителѣ и правителѣ вселенной, о Великомъ Духѣ. Однако,

[1]) «Études philologiques sur quelques langues sauvages de l'Amérique» par N. O. (J. A. Cuoq). Montreal, 1866, p. 14. Brinton, «Myths of New World», p. 53. Schoolcraft, «Iroquois», p. 33.

[2]) De la Borde, «Caraïbes», p. 524. J. G. Müller, «Amer. Urrel.», p. 228.

вступая въ эти области трансцендентальной теологіи, мы не должны удивляться, что сравнительная ясность, которая свойственна представленіямъ о низшихъ духовныхъ существахъ, оставляетъ насъ здѣсь. Человѣческія души, подчиненные природные духи и крупные политеистическіе природные боги имѣютъ, вмѣстѣ съ присущей имъ спеціальной дѣятельностью, опредѣленный характеръ и образъ, но за этими предѣлами форма и дѣятельность сливаются въ нѣчто неопредѣленное и общее въ представленіи о верховномъ божествѣ. Для реализаціи этой обширной идеи открыты два главныхъ пути. Первый состоитъ въ томъ, чтобы въ большей или меньшей степени соединить аттрибуты великихъ политеистическихъ властителей въ одной и той же личности, приходя такимъ образомъ къ конечному предположенію, что то же высшее существо поддерживаетъ небо, свѣтитъ въ солнцѣ, поражаетъ своихъ враговъ громомъ и стоитъ во главѣ человѣческой родословной, какъ божественный прародитель. Второй путь состоитъ въ томъ, чтобы отнести границы теологическихъ умозрѣній въ область неопредѣленнаго и отвлеченнаго. Безформенная божественная сущность въ безконечномъ пространствѣ, туманная, спокойная, стоящая выше и внѣ матеріальнаго міра, слишкомъ благая или слишкомъ возвышенная, чтобы нуждаться въ человѣческомъ почитаніи, слишкомъ великая, отдаленная, равнодушная, безстрастная и погруженная въ себя, чтобы заботиться о ничтожномъ человѣческомъ племени,—вотъ мистическая форма, или безформенность, въ которой дикари и варвары нерѣдко рисовали себѣ Вышняго.

Такимъ образомъ оказывается, что теологія низшихъ расъ достигаетъ своего высшаго развитія въ идеяхъ о Высшемъ божествѣ, и что эти понятія въ средѣ дикарей и варваровъ не представляютъ собою копій, снятыхъ съ общаго образца, но являются крайне разнообразными по своимъ очертаніямъ. Теорія вырожденія, во многихъ случаяхъ совершенно справедливо можетъ считать такія вѣрованія искаженными и извращенными остатками высшихъ религій. Но, въ большинствѣ случаевъ, теорія развитія въ состояніи объяснить ихъ вполнѣ удовлетворительно, не отыскивая ихъ происхожденія на ступеняхъ культуры болѣе высокихъ, чѣмъ тѣ, на которыхъ они находятся. Если смотрѣть на нихъ, какъ на продукты естественной религіи, такія ученія о божественномъ первенствѣ нисколько не превышаютъ ни способностей разсужденія человѣческаго ума на низкой ступени культуры, ни способностей дикаго воображенія облекать ихъ въ миѳическій вымыселъ. Существовало въ прошломъ, существуетъ и теперь много народовъ, которые держатся такихъ понятій о высшемъ божествѣ, къ какимъ они могли

бы прійти совершенно самостоятельно, даже безъ содѣйствія болѣе цивилизованныхъ націй. У этихъ расъ Анимизмъ нашелъ свой опредѣленный и логическій выходъ, а Политеизмъ — опредѣленное и логическое дополненіе въ ученіи о Верховномъ божествѣ.

Туземныя религіи Южной Америки и Вестъ-Индіи даютъ намъ цѣлый рядъ типическихъ примѣровъ. Верховная власть Солнца уже давно признавалась молухами, когда іезуитскій миссіонеръ началъ имъ свою проповѣдь; они говорили миссіонеру: „До сихъ поръ мы не знали и не признавали ничего болѣе великаго и добраго, чѣмъ Солнце [1]). Когда другой, позднѣйшій миссіонеръ разсуждалъ съ вождемъ тобасовъ (Tobas), говоря: „мой Богъ добръ и наказываетъ злыхъ", тотъ отвѣчалъ ему: „мой богъ (Солнце) тоже добръ, но онъ никого не наказываетъ; ему довольно того, что онъ всѣмъ дѣлаетъ добро" [2]). Кромѣ того, въ дикихъ туземныхъ религіяхъ проявляется въ различныхъ формахъ понятіе о верховномъ божествѣ, имѣющемъ всѣ характеристическія свойства Небеснаго бога. Таковъ, напр., у гуарановъ—Тамои, благодѣтельное божество, которому поклоняются въ двухъ качествахъ его, какъ прародителю человѣческаго рода и какъ Небесному старцу, главѣ небеснаго рая [3]). То же видимъ мы и относительно высшаго божества арауканцевъ, Пильяна, Грома, или Громовержца, называемаго также Гуену-Пильянъ, Небесный Громъ, и Вута-генъ, Великое Существо. „Управленіе вселенной Пильяномъ,— говоритъ Молина,—есть прототипъ политическихъ учрежденій арауканцевъ. Онъ есть великій Токи (Правитель) невидимаго міра, и въ качествѣ таковаго имѣетъ своихъ Апо-Ульменовъ и Ульменовъ (Ulmenes), которымъ поручаетъ управленіе менѣе важными дѣлами. Такія понятія, безъ сомнѣнія, крайне элементарны, но нужно прибавить, что арауканцы не единственный народъ, установившій небесное управленіе по образцу земного [4]). Совершенно иной, но не менѣе характеристичный типъ верховнаго божества отмѣченъ у караибовъ, въ видѣ благодѣтельной силы, которая живетъ на небѣ, покоится въ собственномъ блаженствѣ, не заботится о людяхъ и не пользуется ни любовью, ни поклоненіемъ съ ихъ стороны [5]).

И исторія вѣрованій Перу въ вѣка, предшествовавшіе испанскому завоеванію, недавно освѣтилась для насъ заново изслѣдованіями Марк-

---

[1]) Dobrizhoffer, «Abipones», vol. II, p. 89.
[2]) Hutchinson, «Chaco Ind.» въ «Tr. Eth. Soc.», vol. III, p. 327.
[3]) D'Orbigny, «L'Homme Américain», vol. II, p. 319.
[4]) Molina, «Hist. of Chili», vol. II, p. 84, etc. Сравн. Febres, «Diccionario Chileno».
[5]) Rochefort, «Iles Antilles», p. 415. Musters, «Patagonians», p. 179.

*

гэма. Изслѣдователь находитъ тамъ соперничество, полное интереса для исторіи религіи варваровъ, именно борьбу между Пачакамакомъ, создателемъ міра, и Инти (Ynti), божественнымъ Солнцемъ. Въ религіи инковъ первенство отдавалось Уиракочѣ, иначе Пачакамаку, „Творцу міра". Солнце (съ которымъ соединялась Луна, его сестра-жена) было прародителемъ и тотемомъ инковъ. Три великіе божества были Творецъ, Солнце и Громъ; изображенія ихъ выносились вмѣстѣ на большихъ празднествахъ въ четвероугольникѣ Куцко, ламы приносились въ жертву всѣмъ тремъ, и къ нимъ можно было обращаться въ общей молитвѣ: „О Творецъ, и Солнце, и Громъ, будьте всегда молоды, умножайте народъ, и пусть онъ всегда живетъ въ мирѣ". Однако, Громъ и Молнія считались дѣйствующими по приказанію Творца, а слѣдующая молитва ясно указываетъ, что даже „нашъ отецъ Солнце" было лишь его созданіемъ:

„Уиракоча! Ты, который далъ бытіе Солнцу и впослѣдствіи повелѣлъ, чтобы были день и ночь. Подними его и заставь его свѣтить, и сохрани то, что ты создалъ, чтобы оно могло давать свѣтъ людямъ. Сдѣлай это, Уиракоча!

„Солнце! Ты, находящееся въ мирѣ и безопасности, свѣти на насъ, избавь насъ отъ болѣзней и дай намъ здоровье и благополучіе".

Впрочемъ, среди переходовъ религіозныхъ формъ ничего не можетъ быть страннаго въ томъ, что подчиненный богъ, въ силу ближайшаго общенія съ людьми и могущества, занимаетъ мѣсто высшаго божества. О томъ, какъ это произошло при инкахъ, мы узнаемъ, между прочимъ, изъ преданій о великомъ храмѣ въ Куцко, называвшемся „Золотымъ Мѣстомъ", гдѣ Манко Ккапакъ поставилъ сперва плоское, овальное золотое блюдо для обозначенія Творца; Майта Ккапакъ возобновилъ, какъ говорятъ, этотъ символъ, но Гуаскаръ Инка велѣлъ убрать его и поставилъ, взамѣнъ его, на почетномъ мѣстѣ золотой кругъ, въ видѣ Солнца съ лучами. Самъ знаменитый храмъ Ккуриканча, „Золотое Мѣсто", извѣстенъ былъ испанцамъ подъ именемъ храма Солнца; поэтому неудивительно, что, благодаря общему распространенію указанной идеи, Солнце считалось главнымъ божествомъ Перу. Правда, противъ этого былъ поднятъ замѣчательный протестъ однимъ изъ инковъ, осмѣлившимся отрицать, что Солнце есть Творецъ всего міра, и сравнивавшему его съ пасущимся на привязи животнымъ, которое должно вѣчно проходить тотъ же ежедневный путь, и съ стрѣлой, которая должна летѣть, куда ее посылаютъ, а не куда она хочетъ. Но чтó значилъ этотъ философскій протестъ даже со стороны главы церкви и государства противъ государственной религіи, которая едва ли имѣла себѣ въ мірѣ подобіе по строгости и прочности организаціи? Солнце самодержавно правило въ Перу, пока Пизарро не опрокинулъ его престолъ, и его великолѣпное золотое изображеніе не было вынесено изъ его храма, какъ добыча кастильскаго солдата, который въ одну ночь проигралъ его въ кости [1]).

Относительно дикихъ племенъ сѣверо-американскаго континента намъ также извѣстны свидѣтельства о существованіи у нихъ идеи первенства божественнаго Солнца. Свѣдѣнія, сообщенныя патеромъ Геннепеномъ о племени Сіу, которое поклоняется Солнцу, какъ Творцу, достаточно опредѣленны, и, кромѣ того, вѣрованія эти вполнѣ совпадаютъ съ воззрѣніями современныхъ шаунисовъ, что Солнце оживляетъ все, и должно быть поэтому Царемъ жизни или Великимъ Духомъ [2]). Это-то столь распространенное вѣрованіе въ Великаго Духа привлекало такъ давно и основательно вниманіе европейскихъ мыслителей къ туземнымъ религіямъ сѣверо-американскихъ племенъ. Имя Великаго Духа, вмѣстѣ съ его равносильнымъ терминомъ Китчи Маниту, получило начало въ языкѣ алгонкинскихъ индѣйцевъ. До общенія съ европейцами въ XVII столѣтіи, у этихъ племенъ не было божества, носившаго такое имя, но, какъ уже было указано, подобное наименованіе впервые вошло въ употребленіе вслѣдствіе примѣненія туземнаго слова маниту, т.-е. божества или демона, къ христіанскому Богу. Въ теченіе послѣдующихъ столѣтій, имя Великаго Духа съ относящимися къ нему идеями широко распространилось по всему материку. Оно стало обычнымъ выраженіемъ европейцевъ въ ихъ описаніяхъ индѣйской религіи, употреблялось на англійскомъ языкѣ въ устномъ общеніи между европейцами и индѣйцами и, болѣе или менѣе, получило право гражданства среди самихъ индѣйцевъ. Съ одной стороны, оно оказало на ихъ религію преобразующее вліяніе, а съ другой, какъ это бываетъ всегда при сліяніи религій, новое божество воплотило въ себѣ характерныя черты туземныхъ божествъ, и въ немъ отчасти остались туземныя представленія. Божественное существо, свойства котораго столь несходны съ тѣми, какія могли быть внушены общеніемъ съ европейскими, едва ли могло быть вполнѣ чужеземнаго происхожденія [3]). И Торнгарсукъ, или Великій

[1]) «Narratives of the Rites and Laws of the Yncas», перевед. съ оригинальныхъ испанскихъ рукописей и изд. К. Р. Маркгэмомъ, Hakluyt Soc., 1873, p. IX, 5, 16, 30, 76, 84, 154, etc. Титулъ Пачакамака принимался также въ смыслѣ Живителя, или Души Міра: камани—я творю, камакъ—творецъ, кама—душа. Garcilaso de la Vega, lib. I, II, c. 2, III, c. 20; Herrera, «Indias Occidentales», Dec. V, 4. Brinton, «Myth. of New World», p. 177; см. 142, etc. Rivero & Tschudi «Peruvian Ant.», chap. VII. Waitz, vol. IV, p. 447; J. G. Müller, p. 317, etc.

[2]) Sagard, «Hist. du Canada», p. 490. Hennepin, «Voy. dans l'Amérique», p. 302. Gregg, «Commerce of Prairies», vol. II, p. 237.

[3]) Le Jeune, «Rel. des Jes.» 1637, p. 49; Brinton, p. 52; Lafitau, «Moeurs sauvages Amériquains», vol. I, pp. 126, 145.

Духъ, гренландцевъ (имя его есть увеличительное отъ торнгакъ—демонъ) былъ извѣстенъ старинному датскому миссіонеру Эгеде, какъ прорицающее божество ангекоковъ, въ подземномъ царствѣ котораго души надѣялись очутиться послѣ смерти. Торнгарсукъ настолько занималъ мѣсто высшаго божества въ представленіи туземцевъ, что, по словамъ Кранца, миссіонера нѣсколько позднѣйшаго времени, многіе гренландцы, слыша о Богѣ и всемогуществѣ Его, готовы были думать, что рѣчь шла о Торнгарсукѣ; но иногда они отожествляли его и съ дьяволомъ [1]). Такимъ же образомъ алгонкинскіе индѣйцы еще въ началѣ XVII столѣтія, слушая разсказы о Богѣ бѣлыхъ людей, отождествляли его съ божествомъ, извѣстнымъ имъ изъ ихъ туземной религіи,—съ Атагоканомъ, творцомъ. Когда миссіонеръ Лежёнъ разсуждалъ съ ними о всемогущемъ творцѣ неба и земли, они заговорили, обращаясь другъ къ другу: „Атагоканъ, Атагоканъ, это Атагоканъ!“ Преданіе о такомъ существѣ, повидимому, удерживалось въ ихъ умахъ въ полной миѳической неопредѣленности, потому что они сдѣлали изъ его имени глаголъ „Nitatahocan“, означающій: „я разсказываю сказку, или вымышленную повѣсть“ [2]).

Въ послѣднее время, Скулькрафтъ изображаетъ Великаго Духа, какъ душу вселенной, вездѣ обитающую и все оживляющую, проявляющуюся въ скалахъ и деревьяхъ, водопадахъ и облакахъ, громѣ и молніи, ураганѣ и зефирѣ, воплощающуюся въ птицъ и животныхъ,—какъ охраняющее божество, распространенное во всемъ мірѣ, во всѣхъ возможныхъ формахъ, одушевленныхъ и неодушевленныхъ [3]). Но можно смѣло сомнѣваться, чтобы умъ краснокожихъ индѣйцевъ держался, даже въ недавнее время, столь крайней пантеистической схемы. Въ первыя времена открытія Америки описанія воспроизводятъ совершенно иное и болѣе обычное представленіе о верховномъ божествѣ. Въ числѣ этихъ старинныхъ свидѣтельствъ, наиболѣе достойныхъ вниманія, встрѣчается, между прочимъ, слѣдующее. Жакъ Картье въ своемъ второмъ путешествіи въ Канаду (1535) говоритъ, что туземцы не имѣютъ настоящаго понятія о Богѣ, такъ какъ они вѣрятъ въ существо, называемое ими Кудуаньи, которое, по ихъ словамъ, часто разговариваетъ съ ними и сообщаетъ свѣдѣнія о погодѣ, а когда сердито на нихъ, то засыпаетъ имъ глаза землею. Описаніе Тевэ (Thevet), нѣсколько позднѣйшее, сообщаетъ: „Чтò касается ихъ религіи, то они

[1]) Egede, «Descr. of Greenland», ch. XVIII; Cranz, «Grönland», p. 263; Rink, «Eskimoiske Eventyr», etc. p. 28.
[2]) Le Jeune, «Rel. des Jes. dans la N. France», 1633, p. 16. 1634, p. 13.
[3]) Schoolcraft, «Indian Tribes», part I, p. 15.

не почитаютъ Бога и не молятся ему, а только смотрятъ на новую луну, называемую на ихъ языкѣ Осаннага; они говорятъ, что Андуаньи называетъ ее этимъ именемъ и высылаетъ ее мало-по-малу на землю, чтобы поднять или задержать воды. Вообще же они вполнѣ вѣрятъ, что существуетъ творецъ, который сильнѣе Солнца, Луны и Звѣздъ и держитъ все въ своей власти; его-то они зовутъ Андуаньи, не имѣя, однако, никакого рода молитвъ для обращенія къ нему“ [1]). Относительно Виргиніи, около 1586 г., мы узнаемъ отъ Геріота, что туземцы вѣрятъ во многихъ боговъ, которыхъ они называютъ „мантоакъ“, и которые неравны по свойствамъ и силѣ, и что, кромѣ того, они принимаютъ существованіе верховнаго бога, создавшаго сначала всѣхъ остальныхъ главныхъ боговъ, а затѣмъ уже солнце, луну и звѣзды—какъ мелкія божества. Въ Новой Англіи, въ 1622 г., говоритъ Уинслоу, туземцы вѣрили, подобно виргинцамъ, въ большое число духовныхъ силъ, надъ которыми стоитъ одно высшее божество. Жители Массачусетса верховнаго бога называютъ Кіэтанъ (Kiehtan): онъ сотворилъ всѣхъ другихъ боговъ, живетъ далеко на западѣ, надъ небомъ, и къ нему отправляются послѣ смерти всѣ добрые люди; „они никогда не видали Кіэтана, но считаютъ священнымъ долгомъ и прямой обязанностью, чтобы одно поколѣніе говорило о немъ другому; въ его честь они устраиваютъ празднества, кричатъ и поютъ, прося его объ урожаѣ, побѣдѣ или о чемъ-нибудь нужномъ имъ“. Другое извѣстное туземное американское названіе для верховнаго божества есть Оки. Капитанъ Джонъ Смитъ, герой колонизаціи Виргиніи въ 1607 г., сблизившійся съ Покагонтасъ, „la Belle Sauvage“, такъ описываетъ религію страны и въ особенности соплеменниковъ этой дикарки поугатановъ. „Въ Виргиніи не открыто еще области настолько дикой, чтобы живущія въ ней племена не имѣли Религіи, Оленей, Стрѣлъ и Луковъ. Все, чтò способно имъ дѣлать зло, которое они не въ силахъ предотвратить, становится въ ихъ глазахъ предметомъ обожанія; такъ они боготворятъ огонь, воду, молнію, громъ, наши пушки, лошадей и т. д. Но главный предметъ ихъ обожанія — дьяволъ. Его они называютъ Оки (Okee) и служатъ ему скорѣе изъ страха, чѣмъ изъ расположенія. Они, по ихъ собственнымъ словамъ, находятся въ общеніи съ нимъ и стараются уподобиться ему по наружности, сколько возможно близко. Въ ихъ храмахъ стоитъ его изображеніе, грубое из-

[1]) Cartier, «Relation»; Hakluyt, vol. III, p. 212; Lescarbot, «Nouvelle France», p. 613; Thevet, «Singularitez de la France Antarctique», Paris 1558, ch. 77. См. также J. G. Müller, p. 102. Андуаньи, быть можетъ, извращенное имя Кудуаньи. Встрѣчаются и другіе варіанты: Кудруаньи, и пр.

ваяніе, раскрашенное, увѣшенное мѣдными цѣпочками и бусами, покрытое кожей и безобразное, какъ и слѣдуетъ быть такому божеству“ [1]). Это оригинальное описаніе заслуживаетъ быть приведеннымъ, по крайней мѣрѣ, какъ образчикъ мнѣнія, которое полуобразованный и полный предразсудковъ европеецъ способенъ составить себѣ о божествахъ дикарей; эти божества являются въ его глазахъ настоящими демонами. Изъ другихъ источниковъ намъ извѣстно, однако, что Оки, слово, принадлежащее гуронскому языку, было общимъ названіемъ для духа или божества. Мы можемъ составить себѣ гораздо болѣе вѣрное понятіе о вѣрованіяхъ этихъ индѣйцевъ изъ отчета патера Бребёфа о Небесномъ богѣ, указаннаго въ предыдущей главѣ: „они воображаютъ, что на небѣ живетъ Оки, т.-е. демонъ, или сила, управляющая временами года и повелѣвающая вѣтрами и волнами; они боятся гнѣва этого существа, и призываютъ его имя при заключеніи важныхъ договоровъ“ [2]). Около столѣтія послѣ того, у патера Лафито мы находимъ удачное объясненіе перехода туземныхъ анимистическихъ понятій, подъ вліяніемъ миссіонеровъ, въ идеи, приближающіяся къ христіанской теологіи. Такія общія обозначенія духовныхъ веществъ, какъ „оки“ или „маниту“, сдѣлались для него индивидуальными именами одного высшаго существа. „Этотъ великій Духъ, извѣстный у караибовъ подъ именемъ Шеміена (Chemiin), подъ именемъ Маниту у алгонкинскихъ націй и подъ именемъ Окки у говорящихъ на гуронскомъ языкѣ... и пр. Всѣ американскія племена, говоритъ онъ, употребляютъ выраженія, могущія служить только обозначеніемъ Бога: „Они называютъ Его Великимъ Духомъ, иногда Господомъ и Подателемъ Жизни...“ и пр. [3]). Чѣмъ дольше дикія племена Америки находились въ соприкосновеніи съ вѣрованіями европейцевъ, съ тѣмъ большимъ недовѣріемъ должны мы принимать заявленія о чисто туземномъ происхожденіи теологическихъ схемъ ихъ религій. Впрочемъ, племя Крикъ еще въ концѣ прошлаго столѣтія сохраняло нѣкоторые элементы туземныхъ вѣрованій. Они вѣрили въ Великаго Духа, царя дыханія (существо, которое Бертрамъ описываетъ, какъ душу и

[1]) Smith, «Hist. of Virginia», London, 1632; у Pinkerton, vol. XIII, pp. 13, 39; New England, ibid., p. 244. Brinton, p. 58; Waitz, vol. III, p. 177, etc.; J. G. Müller, pp. 99, etc.; Loskiel, part I, p. 33, 43.

[2]) Brebeuf, въ «Rel. des Jés.» 1636, p. 107; см. выше, p. 298. Sagard, p. 494; Cuoq, p. 176; J. G. Müller, p. 103. Дальнѣйшія указанія вѣры въ верховное божество у сѣверо-американскихъ племенъ можно найти: Joutel, «Journ. du Voyage», etc. Paris, 1713, p. 224 (Louisiana); Sproat, въ «Tr. Eth. Soc.», vol. V, p. 253 (Vancouver's I.).

[3]) Lafitau, «Moeurs de Sauvager Amériquains», 1724, vol, I, pp. 124—6.

правителя вселенной); къ нему они обращались съ частыми молитвами и восклицаніями, почитая въ то же время до извѣстной степени солнце, луну и звѣзды, какъ посредниковъ и служителей Великаго Духа при распредѣленіи его даровъ для пользы и благосостоянія въ этой жизни [1]). Въ наши дни, среди дикихъ команчей прерій, Великій Духъ, ихъ творецъ и верховное божество, стоитъ выше Солнца, Луны и Земли; ему посылается первое облако табачнаго дыма, прежде чѣмъ Солнце получитъ свою долю, и ему предлагается первый кусокъ на пиршествѣ [2]).

Переходя отъ простыхъ вѣрованій дикихъ американскихъ племенъ къ сложной религіи полуцивилизованнаго мексиканскаго народа, мы находимъ, какъ и слѣдовало ожидать, весьма сложный Политеизмъ, образовавшійся изъ слiянія различныхъ національныхъ пантеоновъ, и, кромѣ того, нѣкоторые проблески ученія о верховномъ божествѣ. Но объ этихъ ученіяхъ говорили обыкновенно съ большей опредѣленностью, чѣмъ это позволяли фактическія данныя. Замѣчательное мѣстное развитіе мексиканскаго теизма должно быть признаваемо лишь настолько, насколько мы можемъ довѣрять свидѣтельству туземнаго историка Икстлилькссохитля, упоминающаго о поклоненіи, какое Нецагуалькойотль, царь-поэтъ Тецкуко, воздавалъ невидимому высшему Тлоке-Нагуаке, тому, который все содержитъ въ себѣ и есть причина всѣхъ причинъ, въ пирамидѣ котораго съ звѣздной крышей нѣтъ идоловъ и который не принимаетъ кровавыхъ жертвъ, а только цвѣты и куреніе. Конечно, было бы гораздо успокоительнѣе, еслибъ разсказъ этого ацтекскаго панегириста своего царственнаго предка былъ подтвержденъ другими данными. Слѣды признанія верховнаго божества въ мексиканской религіи имѣютъ особое отношеніе къ Тецкатлипока, „Свѣтлому Зеркалу“, божеству, бывшему, повидимому, въ своемъ первоначальномъ значеніи богомъ-Солнцемъ, и затѣмъ, вслѣдствіе расширенія понятій, сдѣлавшемуся душой міра, творцомъ неба и земли, повелителемъ всего на свѣтѣ, верховнымъ божествомъ. Подобныя представленія могли въ большей или меньшей степени возникнуть и въ туземной мысли, но необходимо имѣть въ виду, что замѣчательныя религіозныя формулы ацтековъ, собранныя Саагуномъ, въ которыхъ богъ Тецкатлипока занимаетъ столь видное мѣсто, обнаруживаютъ слѣды примѣси христіанства въ своемъ содержаніи, такъ же какъ и слѣды христіанскаго вліянія въ своей формѣ. Такъ, напр., всѣмъ изучавшимъ мексиканскія древности извѣстно преданіе о Миктланѣ, подземномъ царствѣ умер-

[1]) Bartram, въ «Tr. Amer. Eth. Soc.», vol. III, pp. 20, 26.

[2]) Schoolcraft, «Ind. Tribes», part II, p. 127.

шихъ; поэтому, когда въ одной изъ этихъ ацтекскихъ молитвъ (въ обрядахъ исповѣди, омовенія грѣховъ и возрожденія) говорится о грѣшникахъ, погруженныхъ въ озеро нестерпимыхъ мукъ и печали, то появленіе этой мысли, столь очевидно европейскаго происхожденія, подрываетъ довѣріе къ оригинальности самыхъ молитвъ. Вопросъ о дѣйствительномъ развитіи понятій, ведущихъ къ пантеизму или теизму, въ средѣ жрецовъ и философовъ древней Мексики, остается еще открытымъ для дальнѣйшаго изслѣдованія [1]).

На островахъ Тихаго океана понятіе о верховномъ божествѣ выражается всего полнѣе въ великомъ миѳологическомъ божествѣ полинезійцевъ, которое новозеландцы называютъ Тангароа, гавайцы—Канароа, тонганцы и самоанцы—Тангалоа, жители оо. Георга и Товарищества—Тааров. Тѣ изслѣдователи науки о религіи, которые считаютъ политеизмъ вырожденіемъ первоначальной мысли о божественномъ единствѣ, мысли, продолжающей господствовать, несмотря на свое извращеніе, могутъ съ успѣхомъ обратиться къ этому божеству острововъ Тихаго океана, какъ лучшему примѣру изъ всего дикаго міра въ пользу ихъ теоріи. Таароа, говоритъ Меренгутъ, ихъ высшій, или, вѣрнѣе, единственный богъ; всѣ другія божества, какъ и въ прочихъ извѣстныхъ системахъ политеизма, суть лишь образы и проявленія безчисленныхъ аттрибутовъ, соединенныхъ въ одномъ его божественномъ лицѣ. Слѣдующія строки выдаются за туземное поэтическое опредѣленіе создателя: „Онъ былъ; Таароа было его имя; онъ носился надъ бездной. Ни земли, ни неба, ни людей. Таароа звалъ, но никто не отвѣчалъ ему, и онъ, единое живое существо, сталъ вселенной. Опоры земли—Таароа; скалы—Таароа; пески—Таароа; онъ самъ называется этимъ именемъ“. По Эллису, Таароа считается на Подвѣтренныхъ островахъ вѣчнымъ, нерожденнымъ, несотвореннымъ творцомъ, который одинъ живетъ въ высшихъ небесахъ, тѣлеснаго образа котораго смертные не могутъ видѣть, и который, послѣ промежутка въ безчисленные періоды лѣтъ, обновляется, сбрасывая свое тѣло или оболочку. Онъ создалъ свою дочь Гину и съ ея помощью сотворилъ небо, землю и море. Онъ основалъ міръ на крѣпкой скалѣ, которую, вмѣстѣ со всѣмъ созданіемъ, поддерживаетъ своей невидимой силой. Затѣмъ онъ создалъ разряды низшихъ божествъ, управляющихъ моремъ, сушей и воздухомъ, миромъ и войною, и покровительствующихъ медицинѣ, земледѣлію, строенію лодокъ и крышъ, и воровству.

[1]) Prescott, «Mexico», book 1, ch. VI. Sahagun, «Hist. de Nueva Espana» lib. VI, y Kingsborough, vol. V.; Torquemada, «Monarq. Ind.», lib. X, c. 14. Waitz, vol. IV, p. 136. J. G. Müller, p. 621, etc.

Варіантъ Надвѣтренныхъ острововъ состоитъ въ томъ, что жена Таароа была скалой, основаніемъ вселенной, и что она дала жизнь землѣ и морю. Къ счастью, пониманіе этого миѳа облегчается тѣмъ, что съ именемъ жены Таароа, съ помощью которой онъ далъ жизнь меньшимъ божествамъ, мы познакомились на Таити, во времена капитана Кука. Она была скалой, по имени Папа, и ея имя вполнѣ подтверждаетъ ея тожество съ Папой, Землей, женою Ранги, Неба, въ новозеландскомъ миѳѣ о Небѣ и Землѣ, великихъ прародителяхъ. Если это заключеніе вѣрно, тогда оказывается, что Таароа, создатель, не есть олицетвореніе первичной теистической мысли, а просто божественное личное Небо, превращенное въ верховнаго Небеснаго бога. Такъ, Тернеръ, приводя самоанскій миѳъ о Тангалоа на небѣ, управлявшемъ происхожденіемъ земли изъ-подъ воды, и бросавшемъ съ неба скалы, сдѣлавшіяся теперь островами, даетъ этому божеству классическое имя, которое вѣрно изображаетъ его природу и миѳическое происхожденіе,—Тангалоа, полинезійскій Юпитеръ. Однако, на нѣкоторыхъ островахъ мы находимъ имя великаго творца прилагаемымъ къ другимъ, низшимъ миѳическимъ существамъ. На Таити почитатели тѣней умершихъ не только смотрятъ съ своей точки зрѣнія на меньшія божества, но и самого Таароа, творца, считаютъ человѣкомъ, обоготвореннымъ послѣ смерти. Въ новозеландской миѳологіи, Тангароа является, съ одной стороны, морскимъ богомъ и отцомъ рыбъ и пресмыкающихся, а съ другой—вреднымъ подслушивающимъ духомъ, который обнаруживаетъ людскія тайны. На о. Тонгѣ Тангалоа былъ богомъ ремесленниковъ и ремеслъ, и его жрецы были плотниками. Онъ нѣкогда выходилъ на рыбную ловлю и поднялъ острова Тонга со дна моря. Въ этомъ онъ сходенъ съ Мауи, и, въ самомъ дѣлѣ, Тангароа и Мауи сливаются въ Полинезіи иногда до полнаго отождествленія. Не легко и не совсѣмъ безопасно указывать опредѣленное происхожденіе протееобразныхъ боговъ миѳологіи Тихаго океана; но можно сказать вообще, что туземные миѳы склонны воплощать космическія идеи, и, подобно тому, какъ понятіе о Солнцѣ преобладаетъ въ лицѣ Мауи, понятіе о Небѣ преобладаетъ въ лицѣ Таароа [1]). На островахъ Фиджи, миѳологія которыхъ отличается вообще отъ чисто-полинезійской, первое мѣсто между богами занимаетъ странный волшебный образъ. Имя его Нден-

[1]) Moerenhout, «Voy. aux Iles du Grand Océan», vol. I, pp. 419, 437. Ellis, «Polyn. Res.», vol. I, p. 321, etc. J. R. Forster, «Voyage round the World, pp. 540, 567. Grey, «Polyn. Myth.», p. 6. Taylor, «New Zealand», p. 118; см. выше, томъ I, стр. 286, Turner, «Polynesia», p. 244. Mariner, «Tonga Is.», vol. II, pp. 116, 121. Schrirren, «Wandersagen der. Neuseeländer», pp. 68, 89,

геи; онъ воплощенъ въ образѣ змѣи; нѣкоторыя преданія изображаютъ его съ змѣиной головой и каменнымъ туловищемъ. Онъ ведетъ однообразную жизнь въ своей мрачной пещерѣ, ничѣмъ не тревожится, ничего не чувствуетъ и не имѣетъ никакихъ потребностей, кромѣ голода; онъ не любитъ никого, кромѣ Уто, своего слуги, и не даетъ никакихъ признаковъ жизни внѣ ѣды, отвѣтовъ жрецамъ и переворачиванія съ боку на бокъ. Неудивительно, что Нденгеи пользуется меньшимъ уваженіемъ, чѣмъ большая часть низшихъ боговъ. Туземцы составили даже на его счетъ комическую пѣсню, въ которой онъ разговариваетъ съ своимъ слугой Уто, бывшемъ на праздникахъ въ Ракираки, гдѣ стоитъ храмъ Нденгеи, и гдѣ онъ пользуется особымъ почетомъ.

Нденгеи. „Былъ ты на раздачѣ пищи сегодня?"

Уто. „Да, и черепахи составляли часть угощенія; но намъ обоимъ достался только нижній щитъ.

Нденгеи. Въ самомъ дѣлѣ, Уто! Это очень нехорошо. Какъ можетъ это быть? Мы сдѣлали ихъ людьми, поселили ихъ на землѣ, дали имъ пищу, а они угощаютъ насъ нижнимъ щиткомъ. Уто, какъ можетъ это быть?" [1]).

Туземныя религіи Африки, страны, полной представленій о божественной іерархіи и божественномъ первенствѣ, даютъ много данныхъ для нашей задачи. Способность системы почитанія тѣней умершихъ развиваться въ этомъ направленіи видна изъ религіозныхъ умозрѣній зулусовъ, гдѣ можно легко прослѣдить переходъ Перваго Человѣка, Стараго Старика, Ункулункулу, въ идеалъ Творца, Громовержца и Небеснаго бога [2]). Если мы разсмотримъ рядъ свидѣтельствъ, поясняющихъ ученія западно-африканскихъ расъ, обитающихъ между готтентотами на югѣ и берберами на сѣверѣ, мы должны будемъ признать эти представленія, несмотря на то, что на нихъ могли вліять сношенія съ чужеземцами, основанными по большей части на туземныхъ понятіяхъ о личномъ Небѣ [3]). Представляютъ ли они себѣ, что ихъ верховное божество само присутствуетъ во вселенной и управляетъ ею, или же дѣйствуетъ чрезъ посредство своихъ божественныхъ подчиненныхъ, или, наконецъ, держится вдали отъ своихъ созданій, предоставляя низшимъ духамъ поступать по произволу, — во всякомъ случаѣ, онъ для нихъ властитель небесъ, Небесный богъ. Можно привести много подходящихъ сюда примѣровъ, изъ которыхъ каждый по своему весьма поучителенъ. У негровъ Золотого Берега, стремленіе къ теистической религіи развилось, главнымъ образомъ, путемъ представленія о Ніонгмо (Hyongmo), личномъ Небѣ, или же верховнымъ божествомъ въ ихъ глазахъ является оживляющее его личное божество Небо, широко раскинувшееся, дающее дождь и свѣтъ, которое всегда было, есть и будетъ. Небо есть созданіе Ніонгмо, облака—его покрывало, звѣзды—украшенія его лица. Творецъ всего живущаго и силъ, оживляющихъ міръ, которыя всѣ подвластны ему, онъ возсѣдаетъ въ величественномъ покоѣ, окруженный своими дѣтьми, вонгами, воздушными духами, которые ему служатъ и замѣщаютъ его на землѣ. Хотя поклоненіе людей обращено преимущественно къ послѣднимъ, они почитаютъ и Ніонгмо, Старшаго, Высшаго. „Мы видимъ ежедневно,—говорилъ поклонникъ фетишей,—какъ трава и хлѣбъ въ полѣ и деревья растутъ подъ дождемъ и солнечными лучами, посылаемыми Ніонгмо; какъ же можетъ онъ не быть ихъ творцомъ?" Далѣе, могущественный Небесный богъ, далекій отъ людей и рѣдко вмѣшивающійся въ земныя дѣла, представляетъ типъ, по которому гвинейскіе негры создали свои представленія о высшемъ божествѣ, предоставившемъ управленіе этимъ міромъ низшимъ и злымъ духамъ [1]). Религія другой африканской области ясно показываетъ ходъ мыслей, которымъ, повидимому, выработывались подобныя представленія. У кимбундовъ въ Конго, Суку-Ваканге есть высшее божество. Онъ мало принимаетъ участія въ судьбахъ человѣческаго рода, предоставляя дѣйствительное управленіе міромъ добрымъ и злымъ килулу, или духамъ, въ ряды которыхъ переходятъ человѣческія души послѣ смерти. Такъ какъ существуетъ больше злыхъ духовъ, которые мучатъ людей, чѣмъ добрыхъ, покровительствующихъ имъ, то людскія бѣдствія были бы совершенно нестерпимы, если бы время отъ времени Суку-Ваканге, выведенный изъ себя злобой нечистыхъ духовъ, не устрашалъ ихъ громомъ и не убивалъ злѣйшихъ изъ нихъ молніей. Послѣ такой расправы, онъ снова уходитъ на покой и оставляетъ попрежнему килулу хозяйничать на землѣ [2]). Что же такое, спросимъ мы, это божество, безстрастное и спокойное, пока гнѣвъ его не выразится въ громѣ, какъ не само Небо? Отношеніе верховнаго божества къ меньшимъ богамъ политеизма наглядно выражено въ слѣдующемъ мѣстѣ изъ сочиненія американскаго миссіонера, жившаго среди

[1]) Williams. «Fiji», vol. I, p. 217.
[2]) Callaway, «Riligion of Amazulu», part I. См. выше стр. 176, 350.
[3]) См. въ особенности Waitz, vol. II, p. 167, etc.; J. L. Wilson, «W. Afr.», pp. 209, 387; Bosman, Mungo Park, etc. Cp. Ellis, «Madagascar», vol. I, p. 390.

[1]) Steinhauser, «Religion des Negers». въ «Mag. der Miss.» Basel, 1856. No. 2, p. 128. J. L. Wilson, «W. Afr.» pp. 92, 209; Römer, «Guinea», p. 42. Waitz, vol. II, pp. 171, 419.
[2]) Magyar, «Reisen in Süd-Afrika», pp. 125, 335.

іорубовъ; онъ описываетъ отношенія Олорунга, царя Неба, къ меньшимъ божествамъ (orisa), изъ которыхъ выше всѣхъ гермафродитическій Обатала, олицетвореніе воспроизводительной силы природы, и Шанго, богъ грома. „Языческое ученіе іорубовъ составлено, повидимому, на основаніи аналогіи съ формами и обычаями ихъ гражданскаго управленія. Народъ признаетъ одного царя въ странѣ и одного бога во вселенной. Просители достигаютъ до царя чрезъ посредство его слугъ, царедворцевъ и сановниковъ, располагая ихъ въ свою пользу льстивыми словами и подарками. Точно также ни одинъ человѣкъ не можетъ прямо обращаться къ богу; само всемогущее божество, говорятъ они, назначило различныхъ орисовъ, которые должны быть ходатаями и посредниками между нимъ и человѣческимъ родомъ. Жертвы приносятся не самому богу, который ни въ чемъ не нуждается; но орисы, весьма похожіе на людей, любятъ, чтобы имъ приносили овецъ, голубей и другіе предметы. Люди задобриваютъ орисовъ, какъ посредниковъ, чтобы получить благословеніе, не отъ нихъ самихъ, а отъ имени бога“ [1]).

Коренящіяся въ самыхъ глубинахъ обожанія природы, ученія о высшемъ Солнцѣ и Небѣ выступаютъ на поверхность и въ туземныхъ религіяхъ Азіи. Божественное Солнце достаточно опредѣленно удерживаетъ свою верховную власть среди грубыхъ туземныхъ племенъ Индіи. Хотя одна секта орисскихъ кондовъ выбрала себѣ главнымъ предметомъ обожанія Тари-Пенну, богиню Земли, но даже и она согласна теоретически съ сектой, обожающей Бура-Пенну или Белла-Пенну, бога Свѣта, или бога Солнца, и даетъ ему первенство надъ божественными тѣнями умершихъ, природными богами и всѣми духовными силами [2]). Между кольскими племенами Бенгаліи, признанный глава всѣхъ разрядовъ божествъ есть благодѣтельное верховное божество Сингъ-бонга, богъ-Солнца. У нѣкоторыхъ мундасскихъ племенъ авторитетъ его такъ силенъ, что они обращаются къ нему за помощью, когда молитвы къ меньшимъ божествамъ остаются безъ результата; между тѣмъ у санталовъ культъ Солнца до того ослабленъ, что оно получаетъ меньше видимыхъ знаковъ уваженія, чѣмъ его злобные подчиненные, и пользуется лишь номинальнымъ почетомъ и случайными приношеніями съѣстныхъ припасовъ [3]). Но это—грубыя племена, которыя, сколько намъ извѣстно, всегда оставались на низкой степени

[1]) Bowen, «Gr. and Dic. of Yoruba», p. XVI. «Smithsonian Contr.», vol. I,
[2]) Macpherson, «India», p. 84, etc.
[3]) Dalton, «Kols», въ «Tr. Eth. Soc.», vol. VI, p. 32. Hunter, «Rural Bengal», p. 184.

культуры. Японцы уже могутъ назваться сравнительно цивилизованной націей и въ то же время представляютъ одинъ изъ самыхъ поучительныхъ примѣровъ для изслѣдователя по упрямому консерватизму, съ которымъ они освятили традиціоннымъ уваженіемъ и поддержали силою государственнаго авторитета религію своего прежняго варварскаго состоянія. Я говорю о религіи Ками, религіи Духовъ, древней вѣрѣ въ богоподобныхъ духовъ предковъ, природныхъ духовъ и политеистическихъ боговъ, которая до сихъ поръ еще сохраняетъ оффиціальное положеніе рядомъ съ заноснымъ буддизмомъ и конфуціанизмомъ. Богиня Солнца, Аматерасу, хотя и произошла только изъ лѣваго глаза своего родителя Изанаги, пользуется высшимъ почитаніемъ, чѣмъ всѣ меньшія Ками, или боги. Потомствомъ богини Солнца считается, какъ и въ Перу, царскій домъ, и ея духъ одушевляетъ царствующаго микадо. Кемпферъ въ своей „Исторіи Японіи“, написанной въ началѣ XVIII-го столѣтія, показываетъ, насколько божественный Тенсіо-Даи-Синъ, представитель котораго занимаетъ императорскій престолъ, считается абсолютнымъ повелителемъ меньшихъ божествъ; онъ упоминаетъ, что десятый мѣсяцъ японцевъ называется „безбожнымъ“, потому что въ это время меньшіе боги, по народному повѣрью, уходятъ изъ своихъ храмовъ для ежегодно совершаемаго ими поклоненія Даири. Кемпферъ описываетъ существовавшее въ его время великое мѣсто, куда направлялись богомольцы, Исе, жилище Тенсіо-Даи-Сина. Тамъ можно было видѣть небольшую пещеру въ холмѣ на морскомъ берегу, куда однажды скрылось божественное Солнце, лишивъ міръ свѣта и показавъ такимъ образомъ, что оно выше всѣхъ боговъ. Въ его тѣсномъ древнемъ храмѣ можно было видѣть на стѣнахъ нарѣзанные куски бѣлой бумаги, символъ чистоты, а въ срединѣ не было ничего, кромѣ полированнаго металлическаго зеркала [1]).

Въ обширной области татарскихъ расъ особенно рѣзко выдается типъ верховнаго Неба. Будучи поклонниками природы въ самомъ крайнемъ смыслѣ этого слова, эти грубыя племена представляли себѣ своихъ духовъ и демоновъ и всѣ великія силы земли и воздуха подвластными, подобно людямъ, божественному Небу, всемогущему и всеобъемлющему. Нужно прослѣдить только, какъ понятія самоѣдовъ о Нумѣ, личномъ Небѣ, постепенно переходятъ въ смутное представленіе о верховномъ божествѣ; какъ Боа, небесный богъ тунгусовъ, невидимый, но всевѣдущій, доброжелательный, но равнодушный, раздѣлилъ занятія

[1]) Siebold, «Nippon»; Kaempfer, «History of Japan», 1727, book I. ch. I, IV. Болѣе точныя новѣйшія свѣдѣнія можно найти въ статьяхъ Чемберлэна и Сетау въ «Tr. As. Soc. Japan» и въ «Murray's Handbook».

въ своемъ мірѣ между низшими духами, солнцемъ, луной, землей и огнемъ; какъ въ монгольскомъ Тенгри люди перешли отъ понятія о Небѣ къ понятію о Небесномъ богѣ, а затѣмъ къ понятію о богѣ или духѣ вообще; стоитъ только прослѣдить описанія небообожанія древнихъ тюрковъ и народа Гіонгъ-ну; сравнить въ религіи лопарей первенствующее положеніе Тіермеса, Громовержца, съ такимъ же положеніемъ Юмалы и Укко, небеснаго бога и небеснаго праотца финновъ, и тогда придется согласиться съ мыслью Кастрена, что ученіе о божественномъ Небѣ лежитъ въ основѣ первыхъ представленій туранцевъ не только о Небесномъ богѣ, но и о высшемъ божествѣ вообще,—представленій, которыя, спустя вѣка послѣ обращенія въ христіанство, слились съ понятіемъ о христіанскомъ Богѣ [1]). Здѣсь мы снова пользуемся преимуществомъ изученія въ средѣ цивилизованнаго народа переживанія религіи грубыхъ прошлыхъ временъ, сохраненной офиціальнымъ путемъ. Государственная религія Китая состоитъ въ главныхъ чертахъ въ обожаніи Тіенъ, Неба, отожествляемаго съ Шангъ-ти, вышнимъ Императоромъ, за которымъ слѣдуетъ Ту, Земля, а ниже ихъ стоятъ великіе природные духи и тѣни предковъ. Вполнѣ возможно, что эта вѣра, какъ полагаетъ Максъ Мюллеръ, составляетъ этнологически, и даже лингвистически, часть и отрывокъ общаго небообожанія туранскихъ племенъ Сибири. Во всякомъ случаѣ, она тожественна съ нимъ въ основной мысли—обожаніи верховнаго Неба. Д-ръ Легге обвиняетъ Конфуція въ стремленіи замѣнить въ своихъ религіозныхъ поученіяхъ слово Тіенъ, Небо, названіемъ, извѣстнымъ въ болѣе древней религіи и употребляемымъ въ старыхъ книгахъ, Шангъ-ти, личное, правящее божество. Но скорѣе можно сказать, что китайскій мудрецъ на самомъ дѣлѣ поддерживалъ преданія древней вѣры, поступая совершенно согласно съ тѣмъ характеромъ, который онъ вмѣнялъ себѣ въ особенную заслугу, именно характеромъ посредника, а не творца, хранителя древняго познанія, а не проповѣдника новаго. Кромѣ того, съ обычнымъ ходомъ теологическаго развитія вполнѣ сообразно, чтобы божественное Небо въ грубой миѳологической религіи признавалось за главу меньшихъ міровыхъ духовъ, прежде чѣмъ дѣтская поэтическая мысль перешла въ свойственное уже развившейся государственности представленіе о Небесномъ Императорѣ. Платъ справедливо замѣчаетъ: „Принадлежностью китайской системы служитъ мысль, что все въ природѣ оживлено духами и что всѣ они повинуются одному общему порядку.

[1]) Castrén, «Finn. Myth.», p. 1, etc. Klemm, «Cultur-Gesch.», vol. III, p. 101. «Samoiedia» y Pinkerton, vol. I, p. 531. Georgi, «Reise im Russ. Reich.», vol. I, p. 275.

Подобно тому, какъ китайцы не могутъ представить себѣ Китайскую Имперію только съ однимъ императоромъ, безъ цѣлой толпы второстепенныхъ князей и сановниковъ, такъ они не могутъ представить себѣ и высшаго Императора безъ цѣлой толпы духовъ“. Понятіе о верховномъ Небѣ, развитое въ другомъ направленіи, господствуетъ въ китайской философіи и морали, какъ общее выраженіе судьбы, высшей воли, долга. „Воля Неба выражается въ природѣ“.—„Мудрый всегда готовъ исполнять велѣнія Неба“.—„Человѣкъ долженъ сначала исполнить свой долгъ; когда онъ сдѣлалъ все, что могъ, онъ долженъ ожидать, чтобы Небо довершило его дѣло“.—„Всѣ сановники суть работники Неба и представители его“. — „Какъ говоритъ Небо? Времена года идутъ своимъ порядкомъ, сотни вещей появляются на землѣ, что же говоритъ оно?“—„Нѣтъ, Небо не говоритъ; оно даетъ только познавать себя въ ходѣ событій, вотъ и все“ [1]).

Эти отрывочныя цитаты изъ древней китайской литературы должны быть вполнѣ понятны для европейца, потому что наша арійская раса выработала свои религіозныя понятія изъ подобнаго же источника и разработала ихъ почти въ такомъ же направленіи. Небесный богъ самоѣдовъ и тунгусовъ имѣетъ своего аналога въ Діу, Небѣ, гимновъ Веды. Имѣвши нѣкогда значеніе неба, и притомъ олицетвореннаго неба, этотъ Зевсъ получилъ значеніе болѣе широкое, чѣмъ простого неба, въ глазахъ греческихъ поэтовъ и философовъ, когда онъ поднялся до той идеи, „которая по своему величію, яркости и безконечности превышаетъ всѣ прочія настолько же, насколько ясное голубое небо превосходитъ всѣ другіе видимые предметы на землѣ“. На низшемъ уровнѣ миѳической религіи, умственный процессъ превращенія міра боговъ въ монархическое государство происходилъ у древнихъ грековъ по тому же простому плану, какъ и въ средѣ варваровъ, подобныхъ коламъ въ Чота-Нагпурѣ или галласамъ въ Абиссиніи; Зевсъ былъ царемъ Олимпійскихъ боговъ, а еще ниже этихъ послѣднихъ находились цѣлыя толпы полубоговъ, героевъ, демоновъ, нимфъ, духовъ. На высшей ступени теологическаго умозрѣнія, возвышенныя идеи о міровой причинѣ и бытіи, о физическихъ и нравственныхъ законахъ, получили личность и образъ подъ именемъ Зевса. Въ видѣ прямого продукта этого историческаго движенія, классическій небесный культъ до сихъ поръ сохранился у насъ въ пѣсняхъ и на сценѣ, въ самомъ странномъ изъ

[1]) Plath, «Rel. der Alten Chinesen», part I, p. 18, etc. Max Müller, «Lectures on Science of Religion», № III. «Fraser's Mag». 1870. Legge, «Confucius», p. 100.

всѣхъ переживаній,—въ искусственной религіи Итальянской Оперы, гдѣ полконеніе, требуемое сценическими условіями, до сихъ поръ еще воздается божественному Cielo. Даже въ нашей ежедневной рѣчи многія изъ привычныхъ выраженій вызываютъ въ умѣ этнографа образы изъ древнѣйшей исторіи религіи: Небо до сихъ поръ позволяетъ, запрещаетъ, благословляетъ въ нашихъ фразахъ, какъ нѣкогда дѣлало это на самомъ дѣлѣ.

Какъ ни трудна и ни обширна задача изслѣдованія полнаго развитія и исторіи ученія о верховномъ божествѣ среди высшихъ народовъ, мы видимъ тамъ, по крайней мѣрѣ, надежныя нити для руководства изслѣдователя. Ученіе о великихъ духахъ природы, живущихъ въ небѣ, землѣ и морѣ и управляющихъ ими, развивается въ Азіи въ такія понятія, какъ, напр., представленіе о Магатманѣ, Великомъ Духѣ, и Параматманѣ, Высшемъ Духѣ, олицетворяющихся въ образѣ Брамы, всемірной, вездѣсущей души [1]). Въ Европѣ ученіе это переходитъ въ философскія концепціи, прекрасно выраженныя въ словахъ Кеплера, что міръ есть гармоническое цѣлое, душа котораго Богъ. У Конта встрѣчается замѣчаніе, бросающее свѣтъ на это направленіе умозрительной теологіи. Онъ говоритъ, что понятіе древнихъ о Душѣ Вселенной, мысль, что земля есть большое одушевленное существо, и темный пантеизмъ нашего времени, наиболѣе развитой у германскихъ метафизиковъ, представляютъ собою обобщенный и приведенный въ систему фетишизмъ [2]). Политеизмъ, въ своемъ неразрѣшимомъ смѣшеніи личностей и дѣятельностей великихъ божествъ и въ своемъ признаніи высшей власти верховнаго существа, соединяющаго въ себѣ аттрибуты нѣсколькихъ меньшихъ божествъ, стремится къ ученію объ основномъ единствѣ. Максъ Мюллеръ, въ одной изъ своихъ лекцій о Ведахъ, далъ имя катенотеизма ученію о божественномъ единствѣ среди разнообразія боговъ, ученію, которое выражено въ слѣдующихъ поучительныхъ строкахъ:

„Indram Mitram Warunam Agnim âhur atho
divyah sa suparno Garutmân:
Ekam sad viprâ bahudha vadanti Agnim
Yamam Mâtariçvânam âhuh“.

[1]) Colebrooke, «Essays», vol. II. Wuttke, «Heidenthum», part I, p. 254. Ward, «Hindoos», vol. I, XXI, vol. II, pp. 1.

[2]) Comte. «Philosophie positive». Сл. Berkeley, «Siris»; новѣйшее разсужденіе объ универсальномъ эѳирѣ, какъ о божественной душѣ міра см. Phil. Spiller, «Gott im Lichte der Naturwissenschaften», Berlin, 1873.

„Они называютъ его Индра, Митра, Варуна, Агни; затѣмъ онъ прекраснокрылый небесный Гарутманъ: То, что едино, мудрецъ называетъ разными именами; они зовутъ его Агни, Іама, Матарисванъ“ [1]).

Образъ верховнаго божества, будетъ ли имъ небесный богъ, Солнце, или Великій Духъ, принимая уже въ представленіи дикарей форму и функцію божественнаго правителя міра, выражаетъ собою идею развитіе и опредѣленіе которой составляетъ вѣковую работу систематической теологіи. Такимъ образомъ въ Греціи является Зевсъ, высшій, величайшій, лучшій, „который былъ, есть и будетъ“, „начало и глава всего“, „царь смертныхъ и безсмертныхъ“, „Зевсъ, богъ боговъ“ [2]). Таковъ же Агура-Мазда персидской религіи, въ числѣ семидесяти двухъ титуловъ котораго находятся слѣдующіе: Создатель, Хранитель, Питатель, Святѣйшій, Небесный, Цѣлитель, Первосвященникъ, Чистѣйшій, Величественнѣйшій, Всевѣдущій, Самодержавнѣйшій [3]). Есть, быть можетъ, доля правды въ увѣреніяхъ, что таинственная религія древняго Египта сосредоточивалась въ ученіи о божественномъ единствѣ, проявляющемся сквозь разнородную толпу туземныхъ божествъ [4]). Было бы безнадежнымъ предпріятіемъ стремиться разъяснить смутныя личности Ваала, Бэла и Молоха, и никакой антикварій не въ силахъ рѣшить, насколько божественное имя Эль заключало въ себѣ, въ своемъ широкомъ распространеніи среди семитическихъ расъ, понятіе о верховномъ божествѣ [5]). Великія сиро-финикійскія государства и религіи давно уже исчезли съ лица земли, оставивъ лишь антикварные памятники своего прошлаго величія. Совершенно иною является исторія ихъ еврейскихъ родичей, все еще сохраняющихъ свою древнюю національность и придерживающихся до сего дня своей патріархальной религіи, среди народовъ, наслѣдовавшихъ отъ израильской вѣры вѣру въ единаго истиннаго Бога, Всевышняго, Всемогущаго, Который въ началѣ создалъ небо и землю, престолъ Котораго стоитъ отъ вѣка, Который вѣчно былъ и будетъ.

Прежде чѣмъ заключить наше изслѣдованіе, будетъ умѣстнымъ изложить въ сжатомъ видѣ тѣ основанія, по которымъ мы признали анимизмъ современныхъ дикарей болѣе или менѣе полнымъ представителемъ анимизма древнѣйшихъ человѣческихъ расъ. Анимизмъ дикарей, основанный на ученіи о душахъ, развитомъ у нихъ въ гораздо болѣе

[1]) «Rig-Veda», I, 164, 46. Max Müller, «Chips», vol. I, pp. 27, 241.

[2]) Welcker, «Griech. Götterlehre», pp. 143, 175.

[3]) Avesta; перев. Spiegel, «Ormazd-Yasht», 12.

[4]) Wilkinson, «Ancient Eg.», vol. IV, ch. XII; Bunsen, «Egypt», vol. IV, p. 325.

[5]) Movers, «Phönizier», vol. I, p. 169.

широкихъ предѣлахъ, чѣмъ въ цивилизованномъ мірѣ, и распространенномъ въ еще болѣе обширное ученіе о духовныхъ существахъ, которые оживляютъ вселенную и управляютъ ею во всѣхъ ея частяхъ,— этотъ анимизмъ становится мало-по-малу теоріей о личныхъ причинахъ, переходящей въ общую философію человѣка и природы. Съ этой стороны на него можно смотрѣть, какъ на прямой продуктъ естественной религіи, употребляя это выраженіе въ смыслѣ слѣдующаго опредѣленія епископа Уилькинса: „я называю естественной религіей то, что люди могутъ знать, и что они необходимо узнаютъ въ силу самихъ началъ разума, развитаго размышленіемъ и опытомъ, безъ помощи откровенія“ [1]). Теологи, знакомые съ религіями дикихъ народовъ, едва ли назовутъ ихъ прямыми или посредственными продуктами откровенія, такъ какъ современной теологіи приходится уничтожать или видоизмѣнять ихъ детали въ такой степени, что едва ли какая-либо черта этихъ религій остается нетронутой. Чтобы найти выходъ въ этомъ вопросѣ, нужно рѣшить, есть ли древній анимизмъ первичная формація, принадлежащая низшей культурѣ, или же онъ состоитъ вполнѣ или отчасти изъ вѣрованій, образовавшихся на высшей ступени культуры и перешедшихъ путемъ приспособленія или вырожденія къ низшимъ расамъ. Доводы въ пользу перваго мнѣнія, хотя и не имѣющіе характера несомнѣнныхъ доказательствъ, являются достаточно основательными и не встрѣчаютъ до сихъ поръ опроверженій, равныхъ имъ по силѣ. Анимизмъ низшихъ расъ, самосодержательный и самостоятельный, находящійся въ прямой связи съ непосредственнымъ свидѣтельствомъ чувствъ и, повидимому, первоначально основанный на немъ, представляетъ систему, которая совершенно разумно могла существовать въ человѣческомъ родѣ, если бы даже онъ нигдѣ не поднимался выше дикаго уровня. Но анимизмъ высшихъ народовъ, повидимому, вовсе не стоитъ въ такой прямой и полной связи съ ихъ умственнымъ состояніемъ. Онъ далеко не ограниченъ такъ тѣсно ученіями, внушаемыми прямымъ созерцаніемъ природы. Ученія низшаго анимизма все болѣе и болѣе видоизмѣняются въ высшемъ, чтобы согласоваться съ развивающимися умственными условіями, приспособляясь къ предѣламъ болѣе

[1]) «Of the Principles and Duties of Natural Religion», London, 1678, book I, ch. VI. Johnson's Dictionary, s. v. Выраженіе «естественная религія» употребляется въ весьма разнообразныхъ и иногда несовмѣстимыхъ значеніяхъ. Такъ, Бётлеръ въ своемъ сочиненіи «Analogy of Religion Natural, and Revealed, to the Constitution and Course of Nature» означаетъ словомъ «естественная религія» первоначальную систему, которая не была придумана, но дана откровеніемъ. Эта система, главная черта которой есть вѣра въ единаго Бога, Творца и нравственнаго Правителя Вселенной и въ будущее состояніе нравственнаго возмездія, крайне отличается отъ настоящихъ религій низшихъ расъ.

строгой науки и къ потребностямъ высшей вѣры; и потому въ высшемъ анимизмѣ древнія ученія сохраняются рядомъ съ другими, особыми вѣрованіями, даже зачатки которыхъ едва ли можно найти въ религіяхъ низшихъ племенъ. Слѣдя за ходомъ анимистической мысли отъ одной исторической ступени до другой, для насъ являются одинаково поучительными и ея громадная измѣнчивость, и ея крѣпкая устойчивость. Дикій анимизмъ, какъ въ томъ, чѣмъ онъ обладаетъ, такъ и въ томъ, чего ему не достаетъ, представляетъ собою, повидимому, первоначальную систему, съ которой начался вѣковой курсъ воспитанія міра. Нужно обратить особое вниманіе на то, что различныя вѣрованія и обычаи, которые въ низшемъ анимизмѣ стоятъ на твердой почвѣ, какъ будто они дѣйствительно выросли изъ него, въ высшемъ анимизмѣ становятся скорѣе достояніемъ простолюдина, чѣмъ философа, существуютъ болѣе какъ остатки старины, чѣмъ какъ продукты своего времени, и изъ полной жизни переходятъ въ состояніе переживанія. Поэтому-то дикія религіи могутъ нерѣдко служить для объясненія ученій и обрядовъ цивилизованныхъ религій. Обратное встрѣчается гораздо рѣже. Такой порядокъ вещей имѣетъ историческое и практическое значеніе. Теорія вырожденія предполагаетъ, что дикари придерживаются вѣрованій и обрядовъ, вполнѣ понятныхъ для насъ, какъ искаженные остатки прежней, высшей цивилизаціи. Теорія развитія предполагаетъ у цивилизованныхъ людей сохраненіе вѣрованій и обычаевъ, имѣющихъ разумное значеніе въ менѣе развитыхъ стадіяхъ общества. Насколько изученіе переживаній позволяетъ намъ судить о той и о другой теоріи, оказывается, что являющееся разумнымъ религіознымъ вѣрованіемъ низшихъ расъ становится безсмысленнымъ суевѣріемъ на высшихъ ступеняхъ культуры; такимъ образомъ теорія развитія пріобрѣтаетъ болѣе шансовъ въ свою пользу. Кромѣ того, такія указанія совпадаютъ съ тѣмъ, что сообщаетъ намъ и доисторическая археологія. Жизнь дикарей, сохранившая до нашихъ дней жизненныя формы Каменнаго періода, можетъ быть вполнѣ законно признана представительницей древнѣйшаго состоянія человѣческаго рода въ умственномъ, нравственномъ и матеріальномъ отношеніи. А если это такъ, то и низкое, но способное къ развитію состояніе анимистической религіи занимаетъ подобное же мѣсто и въ дикой, и въ первобытной культурѣ.

Прибавимъ подъ конецъ нѣсколько пояснительныхъ словъ относительно предметовъ, вошедшихъ въ настоящее изслѣдованіе, или исключенныхъ изъ него. Лицамъ, привыкшимъ къ разбору теологическихъ предметовъ съ точки зрѣнія догматической, эмоціональной и нравственной, а не этнографической, настоящее изслѣдованіе можетъ показаться одностороннимъ, и потому легко приводящимъ къ заблужденію. Между

тѣмъ, такое одностороннее отношеніе къ дѣлу было принято послѣ зрѣлаго обсужденія. Такъ, хотя разсмотрѣнныя здѣсь ученія затрогиваютъ не только развитіе, но иногда и самую истину религіозныхъ системъ, я не чувствовалъ въ себѣ ни способности, ни желанія входить ближе и полнѣе въ разбирательство этого великаго вопроса, такъ какъ опытъ показалъ, что рѣшать подобныя задачи какой-нибудь диктаторской фразой составляетъ одну изъ самыхъ важныхъ ошибокъ. Научное значеніе описаній дикихъ и варварскихъ религій, описаній, составленныхъ путешественниками и преимущественно миссіонерами, значительно понижается ихъ полемическимъ тономъ и увѣренностью въ собственной непогрѣшимости, на которой они устанавливаютъ свои отношенія къ абсолютной истинѣ. Есть что-то трогательное въ той наивности, съ которой узкій наблюдатель произноситъ приговоры ученіямъ чуждой религіи, смотря по тому, согласна ли она, или несогласна съ его собственной вѣрой, въ такихъ пунктахъ, въ которыхъ существуетъ полнѣйшее различіе мнѣній между самыми учеными и просвѣщенными изслѣдователями. Приведеніе низшихъ религій въ систему, приведеніе ихъ многообразныхъ подробностей къ немногимъ и простымъ идеямъ первобытной философіи, составляющей общую основу ихъ, казалось мнѣ необходимымъ дополненіемъ къ наукѣ о религіи. Я старался исполнить мою задачу по мѣрѣ силъ, и мнѣ остается только предоставить теперь мои результаты другимъ ученымъ, которые могутъ воспользоваться приведенными фактами для болѣе обширныхъ обобщеній. Кромѣ того, я обращалъ вниманіе на умственную сторону религіи преимущественно передъ ея эмоціональной стороной. Между тѣмъ, даже въ жизни самаго грубаго дикаря, религіозныя вѣрованія сопровождаются сильнѣйшими душевными движеніями, трепетнымъ уваженіемъ, жестокимъ страхомъ, восторженнымъ экстазомъ, когда чувства и мысли возвышаются безгранично надъ обычнымъ уровнемъ ежедневной жизни. Насколько же такія чувства должны быть сильнѣе въ тѣхъ религіяхъ, гдѣ вѣрующій испытываетъ не только такой энтузіазмъ, но гдѣ самыя высшія степени чувства любви и надежды, справедливости и милосердія, твердости, нѣжности и самоотверженной преданности, невыразимой печали и невыразимаго счастья сосредоточиваются и сплетаются вокругъ его религіозной системы. Языкъ, отнимающій иногда отъ такихъ словъ какъ душа и духъ, ихъ чисто философское значеніе, можетъ употреблять ихъ вполнѣ соотвѣтственно этому стремленію религіознаго ума, какъ выраженія для передачи мистическаго смысла самаго возвышеннаго изъ движеній души. Но всей этой стороны религіи видѣнія и страсти мы едва касались въ нашей книгѣ, и то немногое, что было сказано объ этомъ предметѣ, было скорѣе случайнымъ, чѣмъ преднамѣреннымъ. Тѣ, для

которыхъ смыслъ религіи заключается, главнымъ образомъ, въ религіозномъ чувствѣ, могутъ сказать по поводу моихъ разсужденій, что я писалъ бездушно о душѣ и недуховно о духовныхъ предметахъ. Пусть такъ; я принимаю этотъ приговоръ не какъ нѣчто вызывающее на оправданіе, а просто какъ опредѣленіе моего плана. Научный прогрессъ обусловливается иногда всего болѣе работой въ какомъ-нибудь одномъ опредѣленномъ умственномъ направленіи, безъ всякихъ уклоненій отъ главнаго предмета къ тѣмъ, которые окружаютъ его, какъ бы ни сильна была связь между ними. Анатомъ хорошо дѣлаетъ, разбирая строеніе тѣла, независимо отъ цѣлаго міра наслажденія или страданія, съ которыми оно связано. Со стороны стратегика сочли бы неприличнымъ предпослать трактату о военномъ искусствѣ разборъ того, насколько позволительно для христіанина носить оружіе и сражаться на войнѣ. Моей задачей было здѣсь не обсужденіе Религіи во всѣхъ ея значеніяхъ, но изслѣдованіе великаго ученія анимизма въ томъ видѣ, въ какомъ онъ, на мой взглядъ, является въ своихъ первоначальныхъ стадіяхъ среди низшихъ человѣческихъ расъ, и показать его превращенія по всѣмъ путямъ религіозной мысли.

Почти совершенное устраненіе нравственныхъ вопросовъ изъ этого изслѣдованія представляетъ не одинъ только вопросъ удобства въ смыслѣ извѣстнаго плана. Оно зависитъ отъ самого характера предмета. Хотя для нѣкоторыхъ можетъ показаться страннымъ, но факты говорятъ въ пользу того, что отношеніе между нравственностью и религіей существуетъ лишь въ зачаточной формѣ, или вовсе не существуетъ въ рудиментарной цивилизаціи. Сравненіе между дикими и цивилизованными религіями показываетъ, рядомъ съ глубоко-лежащимъ сходствомъ въ ихъ философіи, глубокій контрастъ въ ихъ практическомъ вліяніи на человѣческую жизнь. Насколько дикая религія можетъ выражать собою естественную религію, общераспространенная мысль, что нравственная организація вселенной есть существенное начало естественной религіи, теряетъ всякое основаніе. Дикій анимизмъ почти совершенно лишенъ нравственнаго элемента, который для современнаго образованнаго ума составляетъ главную пружину практической религіи. Этимъ я не хочу сказать, что нравственное чувство исключено изъ жизни низшихъ расъ. Безъ нравственнаго кодекса самое существованіе грубѣйшаго изъ племенъ было бы невозможно; и въ самомъ дѣлѣ, нравственныя мѣрила даже у дикихъ расъ достаточно опредѣлены и заслуживаютъ уваженія. Но эти нравственные законы стоятъ на особой почвѣ преданія и общественнаго мнѣнія и, повидимому, совершенно независимы отъ анимистическихъ вѣрованій и обрядовъ, существующихъ рядомъ съ ними. Низшій анимизмъ, однако, вовсе не безнравственъ,

онъ только не нравственъ. По этой простой причинѣ, намъ казалось цѣлесообразнымъ отдѣлять, насколько возможно, разборъ анимизма отъ разбора нравственныхъ началъ. Великій вопросъ объ отношеніи нравственности къ религіи вообще труденъ, сложенъ, и требуетъ громадной массы фактическихъ доказательствъ; быть можетъ, для болѣе вѣрнаго рѣшенія, будетъ удобнѣе разбирать его въ связи съ этнографіей нравственности. Для оправданія ихъ настоящаго раздѣленія достаточно будетъ указать въ общихъ словахъ на дикія племена, понятія которыхъ до сихъ поръ мало измѣнились подъ вліяніемъ сношеній съ цивилизованными народами. Необходима большая осторожность, чтобы не ввѣряться темнымъ указаніямъ на понятія о добрѣ и злѣ, а изслѣдовать съ точностью, тò ли это, чтó философы и моралисты назвали бы добродѣтелью и порокомъ, правдивостью или испорченностью, или же эти понятія выражаютъ только сознаніе личной пользы или вреда. Мысль о существенной связи между теологіей и нравственностью укоренилась во многихъ умахъ. Но исторія учитъ насъ между прочимъ, что эти предметы могутъ существовать независимо другъ отъ друга цѣлые вѣка, прежде чѣмъ обнаружатся явленія слiянія. Въ движеніи исторіи, религія различными путями захватывала въ свою область множество незначительныхъ и значительныхъ предметовъ, находившихся внѣ ея основной схемы; таковы, напр., запрещеніе извѣстныхъ яствъ, празднованіе особыхъ дней, законы брака по отношенію къ родству, раздѣленіе общества на касты, назначеніе соціальныхъ законовъ и гражданскаго управленія. Смотря на религію съ политической точки зрѣнія, т.-е. со стороны ея практическаго вліянія на человѣческое общество, становится совершенно яснымъ, что одной изъ главныхъ силъ ея было освященіе нравственныхъ законовъ, теологическая поддержка нравственности, ученіе о нравственномъ порядкѣ во вселенной, замѣна теоріи „продолженнаго существованія“ теоріей „возмездія“ въ будущей жизни, внушающей нравственныя побужденія въ настоящей. Но такая роль принадлежитъ почти всецѣло религіямъ, стоящимъ выше дикаго уровня, а не самымъ раннимъ и первобытнымъ вѣрованіямъ. Намъ легко будетъ убѣдиться въ томъ, что религія служитъ въ гораздо большей мѣрѣ источникомъ нравственнаго вліянія, чѣмъ философскихъ догматовъ, если мы примемъ въ соображеніе, что именно введеніе нравственнаго элемента раздѣляетъ религіи земного шара, соединенныя между собою общимъ анимистическимъ принципомъ, на два большіе класса: на низшія системы, главной задачей которыхъ является образованіе грубой, дѣтской естественной философіи, и на высшія религіи, прибавляющія къ этимъ системамъ понятіе о справедливости и святости, чувствѣ долга и любви.

ГЛАВА XVIII.

Обряды и церемоніи.

Религіозные обряды; ихъ практическое и символическое значеніе.—Молитвы: непрерывность этого обряда отъ низшихъ до высшихъ ступеней культуры; низшія фазы ея лишены нравственной основы, высшія имѣютъ ее.—Жертвоприношенія: первоначальная теорія Даровъ переходитъ въ теоріи Чествованія и Отреченія.—Способъ принятія жертвоприношеній божествомъ. — Матеріальная передача элементамъ, животнымъ — фетишамъ и жрецамъ; потребленіе вещества жертвоприношеній божествомъ или идоломъ; приношеніе крови; передача посредствомъ огня; куреніе. — Существенная передача: потребленіе сущности, эссенціи и пр. — Духовная передача: потребленіе или передача души жертвоприношеній. — Побужденія приносящихъ жертвы.—Переходъ отъ теоріи Даровъ къ теоріи Чествованія: мало-значущія и формальныя приношенія; жертвенныя пиршества.—Теорія Отреченія; приношеніе дѣтей и пр. въ жертву.—Замѣны въ жертвоприношеніяхъ; приношеніе части вмѣсто цѣлаго,—жизни существа низшаго разряда вмѣсто жизни высшаго, приношеніе подобій (effigies).—Современные остатки жертвоприношеній въ народномъ повѣрьи и въ религіи.—Посты, какъ средство вызывать экстатическія видѣнія; формы ихъ отъ низшей до высшей культуры. — Лѣкарственныя вещества для произведенія экстаза.—Обмороки и припадки, вызываемые съ религіозными цѣлями.—Обращеніе на востокъ и западъ; отношеніе этого обычая къ солнечному миѳу и поклоненіе солнцу; обращеніе на востокъ и западъ при похоронахъ, молитвѣ и построеніе храмовъ.—Очищеніе огнемъ и водой; переходъ отъ матеріальнаго къ символическому очищенію; связь его съ различными случаями жизни; существованіе его у низшихъ расъ.—Очищеніе новорожденныхъ, женщинъ, и людей, осквернившихся кровопролитіемъ, или прикосновеніемъ къ умершему. — Очищеніе, продолжающееся на высшихъ ступеняхъ культуры. — Заключеніе.

Религіозные обряды распадаются теоретически на два отдѣла, которые, однако, на практикѣ сливаются между собою. Они имѣютъ частью знаменательное или символическое значеніе, являясь драматическимъ выраженіемъ религіозной мысли или пантомимнымъ языкомъ теологіи; частью же представляютъ средство сообщаться съ духовными существами или влiять на нихъ. Въ этомъ смыслѣ они имѣютъ столь же непосредственное практическое значеніе, какъ всякій химическій или механическій процессъ, потому что догматъ и поклоненіе относятся между собою, какъ теорія и практика. Въ наукѣ о религіи изученіе обрядовъ

имѣетъ и полезныя, и слабыя стороны. Съ одной стороны получать точныя свѣдѣнія объ обрядахъ чрезъ посредство очевидцевъ вообще несравненно легче, чѣмъ добывать столько же достовѣрныя и ясныя данныя о самомъ ученіи; такъ что очень многое изъ того, что намъ извѣстно о религіи дикихъ и варваровъ, заключается въ нашихъ свѣдѣніяхъ объ ихъ церемоніяхъ; вмѣстѣ съ тѣмъ, нѣкоторые религіозные обряды отличаются удивительнымъ постоянствомъ, сохраняя въ сущности ту же форму и значеніе въ теченіе длинныхъ періодовъ времени, заходящихъ далеко за предѣлы исторіи. Но, съ другой стороны, для уясненія себѣ смысла обрядовъ, одного внѣшняго знакомства съ ними недостаточно. По мѣрѣ того, какъ религія, въ ея длинномъ и разнообразномъ историческомъ теченіи, приспособляется къ новымъ умственнымъ и нравственнымъ условіямъ среды, случается иногда, что самымъ рѣзкимъ переворотамъ подвергаются такіе изъ религіозныхъ обычаевъ, которыхъ форма сохранилась до тѣхъ поръ самымъ вѣрнымъ и даже рабскимъ образомъ, тогда какъ внутренній смыслъ подвергался нечастымъ превращеніямъ. Естественная трудность слѣдить за всѣми этими измѣненіями увеличивается въ религіяхъ великихъ народовъ тѣмъ, что жреческое сословіе старается обыкновенно оставлять въ сторонѣ или изглаживать слѣды неизбѣжныхъ измѣненій въ религіи, или даже силится придать таинственное значеніе тѣмъ изъ древнихъ обрядовъ, которыхъ истинный варварскій смыслъ не соотвѣтствуетъ болѣе духу позднѣйшаго времени. Однако, трудности, представляющіяся изслѣдователю при изученіи какой-нибудь одной религіи въ отдѣльности, уменьшаются при широкомъ сравнительномъ изученіи. Этнографъ, сопоставляющій примѣры какого-нибудь обряда изъ различныхъ стадій культуры, часто можетъ объяснить его гораздо раціональнѣе, чѣмъ жрецъ, для котораго смыслъ обряда, иногда очень отдаленный отъ первоначальнаго, сталъ предметомъ слѣпого вѣрованія. Имѣя въ виду объяснительное значеніе низшихъ фазъ религіи для высшихъ, я собралъ здѣсь, съ этнографическою цѣлью, въ формѣ прибавленія къ ученію о религіи, группу священныхъ обрядовъ, изъ которыхъ каждый представляетъ въ своемъ развитіи много поучительнаго, хотя пути, которыми они развивались, и были весьма различны. Всѣ эти обряды издавна занимаютъ мѣсто и имѣютъ рудиментарное значеніе въ культурѣ дикарей, всѣ принадлежатъ эпохѣ варварства, и, наконецъ, всѣ имѣютъ своихъ представителей и въ новѣйшее время. Эти обряды: Молитва, Жертвоприношеніе, Постъ (и другіе способы искусственнаго возбужденія экстаза), Обращеніе на востокъ и Очищеніе.

Молитва, „искреннее стремленіе души, выразившееся или не выразившееся внѣшнимъ знакомъ", есть обращеніе личнаго духа къ личному же духу. Насколько съ молитвою обращаются къ безтѣлеснымъ обоготворенннымъ душамъ людей, она есть не что иное, какъ дальнѣйшее развитіе повседневнаго общенія людей между собою. Пока поклоняющійся обращается къ существу, хотя бы и значительно превышающему его по положенію и могуществу во вселенной, но къ существу духовному по образцу его собственной духовной природы, состояніе его ума остается таковымъ, что молитва является актомъ и разумнымъ, и практическимъ. Природа молитвы, въ самомъ дѣлѣ, настолько проста и понятна, что изученіе ея далеко не требуетъ тѣхъ фактическихъ подробностей и тѣхъ аргументацій, которыя часто бываютъ необходимы для обрядовъ, сравнительно ничтожныхъ по практическому значенію. Впрочемъ, молитву нельзя считать необходимымъ послѣдствіемъ анимистическаго вѣрованія, потому что на низшихъ (преимущественно) ступеняхъ цивилизаціи встрѣчается много племенъ, которыя отчетливо признаютъ существованіе духовъ, но относительно которыхъ не извѣстно съ достовѣрностью, чтобы они молились имъ даже мысленно. Однако, за предѣлами этого низкаго уровня, анимизмъ и молитва начинаютъ болѣе и болѣе сближаться между собою. Ихъ взаимное отношеніе въ первоначальныхъ стадіяхъ можно видѣть всего яснѣе изъ нѣкоторыхъ молитвъ, относящихся къ дикимъ и варварскимъ эпохамъ и записанныхъ буквально. Данныя эти оправдываютъ мнѣніе, будто молитва является въ религіяхъ уже на назшихъ ступеняхъ культуры, но тогда не имѣетъ еще нравственной основы. Въ ней испрашивается исполненіе желанія, но желаніе ограничивается однѣми личными выгодами; только на болѣе позднихъ и болѣе высокихъ ступеняхъ нравственности, поклоняющійся начинаетъ прибавлять къ прошенію о благополучіи мольбу о помощи въ совершеніи добра и избѣжаніи зла; черезъ это молитва становится орудіемъ нравственности.

На папуасскомъ островѣ Танна, гдѣ богами являются души умершихъ предковъ, покровительствующія произрастанію плодовъ, начальникъ племени, дѣйствующій въ качествѣ верховнаго жреца, послѣ приношенія первыхъ плодовъ, среди безмолвствующаго собранія, громогласно произноситъ слѣдующую молитву: „Сострадательный отецъ! Вотъ пища для тебя; ѣшь ее и надѣли насъ ею!" Затѣмъ всѣ произносятъ то же самое [1]). На Самоанскихъ островахъ, послѣ возліянія авы за ужиномъ, глава семейства произноситъ слѣдующую молитву:

„Вотъ ава для васъ, о боги! Обратите милостивый взоръ на это

[1] Turner, «Polynesia», p. 88; см. p. 427.

семейство; пошлите ему благоденствіе, и пусть оно размножится; сохраните всѣхъ насъ въ добромъ здоровьи. Пошлите плодородіе нашимъ полямъ и ростъ хлѣбу, чтобы было изобиліе пищи у насъ, вашихъ созданій. Вотъ ава для васъ, наши боги брани: Да произойдетъ для васъ могучее и многочисленное племя въ этой странѣ.

„Вотъ ава для васъ, о морскіе боги (боги, приплывающіе въ тонганскихъ лодкахъ и на чужеземныхъ судахъ). Не приставайте къ нашимъ берегамъ; но да будетъ вамъ угодно плыть по океану въ другую землю“ [1]).

Между сѣверо-американскими индѣйцами сіусъ, болѣе или менѣе подъ европейскимъ вліяніемъ, говоритъ: „духи умершихъ, пожалѣйте и помилуйте меня!“ затѣмъ проситъ того, что̀ ему нужно, напр., хорошей погоды или удачи въ охотѣ [2]). У осаговъ еще недавно читались на разсвѣтѣ молитвы Уокондѣ, Владыкѣ Жизни. Молящійся отдалялся нѣсколько отъ лагеря, или отъ своего общества и, съ истиннымъ или притворнымъ плачемъ, молится такъ произнося слова громкимъ, дикимъ и вмѣстѣ съ тѣмъ жалобнымъ голосомъ: „Уоконда, сжалься надо мной, я очень несчастливъ; дай мнѣ то, что̀ мнѣ нужно, пошли мнѣ удачу противъ моихъ враговъ, чтобы я могъ отмстить смерть моихъ друзей. Помоги мнѣ набрать скальповъ, набрать лошадей! и пр.“ При этихъ молитвахъ иногда упоминается кто-нибудь изъ умершихъ родственниковъ или друзей [3]). Какъ поступаютъ алгонкинскіе индѣйцы, пускаясь въ опасное путешествіе, можно видѣть изъ разсказа Джона Тэннера объ отправленіи въ путь въ тихое утро на разсвѣтѣ цѣлой флотиліи легкихъ индѣйскихъ челноковъ изъ древесной коры по Верхнему Озеру. Едва мы проѣхали по озеру ярдовъ двѣсти, какъ всѣ челноки остановились, и предводитель началъ читать громкимъ голосомъ молитву Великому Духу, прося его помощи при переѣздѣ черезъ озеро. „Ты,—сказалъ онъ,—сотворилъ это озеро и насъ, твоихъ дѣтей; ты можешь сдѣлать, чтобы воды остались покойны и мы могли переѣхать безопасно“. Въ такомъ родѣ онъ продолжалъ молиться минутъ пять или десять; затѣмъ онъ бросилъ въ озеро щепотку табаку; то же сдѣлали и всѣ остальныя лодки [4]). Индѣецъ племени Нутка, собираясь на войну, молится такъ: „Великій Квагутце, сохрани мнѣ жизнь, избавь отъ болѣзни, помоги мнѣ найти врага и не бояться его,

[1]) Ibid. p. 200; см. 174. См. также Ellis, «Polyn. Res.», vol. I, p. 343. Mariner, «Tonga Is.», vol. II, p. 235.
[2]) Schoolcraft, «Ind. Tribes», part III, p. 237.
[3]) M' Coy, «Baptist Ind. Missions», p. 359.
[4]) Tanner, «Narrative», p. 46.

дай мнѣ найти его спящимъ и убить многихъ враговъ“ [1]). Въ слѣдующей военной пѣснѣ делаваровъ еще болѣе паѳоса:

О Великій Духъ на небѣ,
Сжалься надъ моими дѣтьми
И надъ моею женой!
Пусть не придется имъ оплакивать меня!
Пошли мнѣ удачу въ этомъ дѣлѣ,
Чтобъ я могъ убить моего врага,
И принести домой знаки побѣды
Моей милой семьѣ и моимъ друзьямъ,
Чтобы мы могли порадоваться вмѣстѣ...
Будь милостивъ ко мнѣ и защити мою жизнь,
И я принесу тебѣ даръ [2]).

Двѣ слѣдующія молитвы находятся въ числѣ приводимыхъ Молиной со словъ пожилыхъ людей, описавшихъ ему религію Перу при инкахъ, въ обрядяхъ которой они сами принимали участіе. Первая обращается къ солнцу, вторая—къ творцу міра:

„О, Солнце! Ты повелѣваешь, чтобы были Куцко и Тампу, сдѣлай, чтобы дѣти твои тамъ могли завоевать всѣ другіе народы. Мы просимъ тебя, чтобы дѣти твои инки всегда были завоевателями, такъ какъ ты ихъ создалъ для этого“.

„О, завоевательный Уиракоча! Вѣчно присутствующій Уиракоча! Ты, не имѣющій себѣ равнаго въ предѣлахъ земли! Ты, давшій жизнь и храбрость мужчинамъ, сказавъ: „Пусть онъ будетъ мужчиной“, и женщинамъ, сказавъ: „Пусть она будетъ женщиной“! Ты, сотворившій ихъ и давшій имъ существованіе! Блюди надъ нами, чтобы они могли жить въ здоровьѣ и мирѣ! Ты, находящійся въ высокихъ небесахъ и среди облаковъ бури, надѣли насъ долгою жизнью и прими эту жертву, о, Уиракоча [3]).

Въ Африкѣ зулусы, обращаясь къ духамъ своихъ предковъ, думаютъ, что достаточно призвать ихъ, не упоминая о томъ, что̀ молящемуся нужно, такъ какъ они убѣждены, что духи сами знаютъ это; поэтому вся ихъ молитва иногда заключается въ восклицаніи: „Отцы нашего дома!“ Когда зулусъ чихаетъ, въ этотъ моментъ онъ стоитъ очень близко къ божественнымъ духамъ, и тогда ему достаточно лишь намекнуть на свои нужды („пожелать желаніе“, какъ говоритъ англій-

[1]) Brinton, «Miths of New World», p. 297.
[2]) Heckewelder, «Ind. Völkerschaften», p. 354.
[3]) «Narratives of Rites and Laws of Incas», trad. and ed. by C. R. Markham, pp. 31, 33. См. также Brinton, p. 298.

ское народное повѣрье); въ этихъ случаяхъ отдѣльныя слова „корову!“ „дѣтей!“ суть уже молитвы. Въ болѣе полной формѣ онѣ имѣютъ слѣдующій видъ: „Отцы нашего дома! Скота!“ — „Отцы нашего дома! Счастье и здоровья!“ — „Отцы нашего дома! Дѣтей!“ При жертвоприношеніи домашняго скота предкамъ молитвы принимаютъ характеръ настоящихъ рѣчей; по окончаніи праздника, старшина говоритъ посреди всеобщей мертвой тишины слѣдующее: „Да, да, наши отцы, совершившіе такія-то и такія-то благородныя дѣла, обращаюсь къ вамъ съ молитвой. — Прошу у васъ благоденствія, принесши въ жертву одного изъ вашихъ буйволовъ. Я не могу, говорю я, отказать вамъ въ пищѣ, потому что скотъ, который здѣсь, дали мнѣ вы. И если вы требуете отъ меня пищи, которую вы сами дали мнѣ, не слѣдуетъ ли мнѣ дать ее вамъ? Прошу васъ о скотѣ, чтобъ эта изгородь была полна имъ. Я молю о хлѣбѣ, чтобы какъ можно болѣе народа могло собраться въ этой деревнѣ повеселиться и воздать вамъ хвалу. Молю также о дѣтяхъ, чтобы населеніе этой деревни умножилось, и чтобы ваше имя не уничтожилось никогда“. Этимъ онъ кончаетъ [1]). Изъ молитвъ негрскихъ расъ, живущихъ близъ экватора, можно привести тѣ, которыя обращены къ Верховному Божеству, приближающемуся по своей природѣ, какъ мы видѣли, болѣе или менѣе къ Небесному богу. Негръ Золотого Берега поднимаетъ глаза къ небу и говоритъ: „Боже, пошли мнѣ риса, ямса и золота, дай мнѣ рабовъ, богатства и здоровья, помоги мнѣ быть ловкимъ и быстрымъ!“ Фетишскій жрецъ часто по утрамъ, хлебнувши воды, произноситъ: „Небо! помоги найти пищи сегодня“; когда же онъ даетъ лѣкарство, указанное ему фетишемъ, онъ поднимаетъ его сначала къ небу, затѣмъ говоритъ: „Ата Ніонгмо! (Отецъ Небо!) благослови это лѣкарство, которое я даю“. Ибусы говорятъ: „Боже въ небесахъ, защити меня отъ болѣзни и смерти. Боже, пошли мнѣ счастье и мудрость!“ [2]). Когда манганджи на оз. Ніасса приносили Верховному Божеству въ жертву корзину муки и кувшинъ туземнаго пива, съ цѣлью вымолить дождь, жрица разбрасывала пригоршнями муку по землѣ, приговаривая каждый разъ визгливымъ голосомъ: „Услышь же насъ, о богъ, и пошли дождь!“ Окружающая толпа вторила этой молитвѣ, слегка ударяя въ ладоши и припѣвая (они всегда поютъ свои молитвы): „Услышь же насъ, о богъ!“ [3]).

Типическія формы молитвы можно найти въ Азіи въ переходной

---

[1]) Callaway, «Religion of Amazulu», pp. 141, 174, 182. «Remarks on Zulu lang.». Pietermaritzburg, 1870, p. 22.
[2]) Waitz, vol. II, p. 169; Steinhauser, l. c., p. 129.
[3]) Rowley, «Universities' Mission to Central Africa», p. 226.

стадіи между дикимъ состояніемъ и варварствомъ. Бирманскіе карены приносятъ жертвы богинѣ Жатвы въ маленькомъ домикѣ посреди рисоваго поля, и кладутъ передъ ней два шнурка, чтобы она могла связать духъ всякаго человѣка, осмѣлившагося прійти на ея поле. Затѣмъ они обращаются къ ней такимъ образомъ: „Бабушка, ты охраняешь мое поле, ты стережешь мой посѣвъ. Зорко смотри за тѣми, которые приходятъ въ поле. Если они придутъ, свяжи ихъ этой веревкой, свяжи ихъ этимъ шнуркомъ и не пускай ихъ!“ При молотьбѣ риса они говорятъ: „Пошевелись, бабушка, пошевелись. Вырости рисъ вышиною съ холмъ, съ гору. Пошевелись, бабушка, пошевелись!“ [1]). Слѣдующее заимствовано изъ длинныхъ молитвъ ориссскихъ кондовъ: „О Бура Пенну! О Тари Пенну и всѣ другіе боги (перечисленіе ихъ именъ). Ты, о Бура Пенну! сотворилъ насъ и вселилъ въ насъ чувство голода; поэтому намъ необходима пища, и нужно, чтобы поля были плодородны. Ты далъ намъ всякія сѣмена и приказалъ употреблять въ работу буйволовъ, дѣлать плуги и пахать. Если бы мы не получили отъ тебя этого искусства, мы кормились бы до сихъ поръ дикими плодами кустарниковъ и равнинъ, и, покинутые тобою, мы не могли бы поклоняться тебѣ. Исполни же наши теперешнія молитвы, памятуя о связи между нашимъ богатствомъ и твоимъ чествованіемъ. Утромъ мы выйдемъ еще до свѣта на работу посѣва. Спаси насъ отъ тигровъ, змѣй и всего, наносящаго вредъ. Сдѣлай такъ, чтобы сѣмена показались пожирающимъ ихъ птицамъ землею, и камнями для пожирающихъ ихъ земныхъ звѣрей. Пусть зерно проростетъ такъ же быстро, какъ наполняется водою въ одну ночь высохшій ручей. Сдѣлай, чтобы земля уступала плугу такъ же легко, какъ уступаетъ воскъ горячему желѣзу. Пусть глыбы вспаханной земли разсыпаются такъ же легко, какъ таетъ градъ; и пускай плугъ ведетъ борозду съ такою же силою, какъ выпрямляется согнутое дерево. Пошли такой урожай, чтобы на будущій годъ, когда мы снова выѣдемъ сѣять, луга и тропинки, на которые теперь случайно просыпались сѣмена, превратились въ молодыя хлѣбныя поля. Мы искони жили твоими милостями. Продолжай посылать ихъ и теперь. Помни, что увеличеніе нашего богатства усиливаетъ поклоненіе тебѣ, а уменьшеніе его поведетъ къ ослабленію твоего чествованія“. Слѣдующія слова составляютъ заключеніе молитвы богинѣ Земли: „Умножь наши стада такъ, чтобы они не могли вмѣщаться въ хлѣвахъ; расплоди дѣтей столько, чтобы родителямъ было не подъ силу заботиться о нихъ; пусть наши головы стукаются о безчисленные мѣдные котлы, подвѣшенные подъ крышу нашихъ домовъ; пусть крысы

---

[1]) Mason, «Karens», l. c., p. 215.

дѣлаютъ себѣ гнѣзда изъ шелку и лоскутковъ красной матеріи; пускай всѣ деревья этой деревни покроются коршунами, ожидающими добычи отъ убиваемыхъ ежедневно животныхъ. Мы не знаемъ, что просить для себя хорошаго. Ты же знаешь, что намъ полезно.—Дай намъ это!" [1]).

Таковы образцы молитвъ на низшихъ ступеняхъ культуры; но они являются не менѣе характерными и у болѣе цивилизованныхъ народовъ. Хотя китайцы поднялись еще въ давно-прошедшія времена изъ состоянія дикихъ сибирскихъ племенъ до уровня ихъ настоящей своеобразной культуры, въ ихъ консервативной религіи, молитвы къ душамъ предковъ, духамъ природы и милосердому небу о дождѣ, урожаѣ, богатствѣ и долголѣтіи остались почти безъ измѣненія [2]). Въ другихъ великихъ національныхъ религіяхъ міра, молитва, если не во всемъ составѣ, то въ большей или меньшей части примыкаетъ къ пониманію ея у дикарей. Въ Ведахъ мы находимъ слѣдующую молитву: „Того, чего ты мнѣ еще не давалъ, молніеносный Индра, всякія блага дай намъ обѣими руками... пошли мнѣ богатства, множество скота, потому что ты великъ" [3]). Мусульмане молятся такъ: „О Аллахъ! освободи изъ плѣна плѣнныхъ и уничтожь долги должниковъ: пошли этому городу тишину и безопасность, благослови его богатствомъ и довольствомъ; а также и всѣ города мусульманъ, о Господь всѣхъ тварей! Пошли безопасность и здоровье намъ и всѣмъ путникамъ, богомольцамъ, воинамъ и странствующимъ по твоей землѣ и твоимъ морямъ мусульманамъ, о Господь всего творенія" [4])...

Во всемъ этомъ мы видимъ устойчивость культуры. Взглянемъ теперь на столь же замѣтные признаки видоизмѣненій и новообразованій въ молитвѣ. Развитіе идеи обособленной національности, какъ важный политическій результатъ единовѣрія массъ, встрѣчается у дикарей лишь въ зачаточномъ состояніи, но въ варварскую эпоху моментъ этотъ достигаетъ уже такого развитія, что выражается враждебностью къ людямъ, исповѣдующимъ другую вѣру; и это чувство высказывается въ характерныхъ молитвахъ. Такъ въ Ригъ-Ведѣ говорится: „Избавь насъ отъ бѣдъ. Да побѣдимъ мы священными стихами тѣхъ, которые не знаютъ святыхъ пѣсенъ! Отличи арійцевъ отъ дазіевъ: накажи тѣхъ, которые не соблюдаютъ священныхъ обрядовъ, подчини ихъ приносящему жертвы... Индра подчиняетъ нечестивыхъ благочестивымъ и истребляетъ невѣрующихъ вѣрующими" [1]). Слѣдующая выдержка представляетъ заключительную молитву, которая читалась еще недавно мальчиками во многихъ школахъ въ Каиро и которая читается приблизительно въ той же формѣ и теперь: „Я ищу убѣжища у Аллаха отъ проклятаго Сатаны. Во имя Аллаха, сострадательнаго и милосердаго... О Господь всего творенія! О Аллахъ! истреби невѣрующихъ и многобожниковъ, твоихъ враговъ, враговъ вѣры! О Аллахъ! сдѣлай ихъ дѣтей сиротами, оскверни ихъ жилища, заставь ихъ ноги споткнуться и обрати въ добычу мусульманъ ихъ самихъ, ихъ семейства и достояніе, ихъ женъ, дѣтей и родственниковъ по браку, ихъ братьевъ и друзей, ихъ владѣнія, ихъ племя, богатства и землю! О Господь всего творенія!" [2]). Другое выдающееся стремленіе цивилизаціи, регулировать человѣческія отношенія путемъ опредѣленныхъ правилъ, съ незапамятныхъ временъ усиливалось втиснуть обряды поклоненія въ рамку механической рутины. При этомъ религія выкристаллизовывалась, если можно такъ выразиться, изъ пресыщеннаго раствора въ формѣ опредѣленнаго формализма. Черезъ это молитвы, бывшія первоначально свободными, подвижными порывами души, въ родѣ обращенія къ живому главѣ семьи или начальнику, застыли въ неподвижныя традиціонныя формулы, которыя должны были повторяться слово въ слово и стали по своему практическому значенію чѣмъ-то въ родѣ заклинаній. Богослуженія, особенно въ тѣхъ трехъ четвертяхъ міра, гдѣ древній церковный языкъ сдѣлался въ одно и то же время и непонятнымъ и священнымъ, переполнены примѣрами этого историческаго процесса... Достаточно взглянуть на ту роль, которую играютъ четки, напр., у буддистовъ. Если древнимъ буддистамъ нельзя приписать изобрѣтеніе ихъ, то за ними должно быть оставлено особое развитіе употребленія этого орудія, играющаго у нихъ роль числительной машины набожности. Составляющіе его 108 шариковъ и до сихъ поръ еще перебираются пальцами буддистовъ, отсчитывающихъ священныя формулы, повтореніе которыхъ составляетъ столь важную долю всякой благочестивой жизни. Четки перешли къ магометанамъ и христіанамъ не ранѣе, какъ въ средніе вѣка, и вошли въ общее употребленіе съ того времени. Насколько буддистскія формулы набожности стоятъ въ связи съ природою истинной молитвы, составляетъ очень поучительный вопросъ, который можетъ быть здѣсь лишь намѣченъ. Происходя отъ браманизма и слившись съ вѣрованіями грубыхъ поклонниковъ духовъ, буддизмъ удержалъ на практикѣ и молитву и самый обрядъ ея.

[1]) Macpherson, «India», pp. 110, 128. См. также Hunter, «Rural Bengal», p. 182 (Санталы).
[2]) Plath, «Religion der Chinesen», part II, p. 2; Doolittle, vol. II, p. 116.
[3]) «Sama-Veda», I, 4, 2. Wuttke, «Gesch. des Heidenthums», part II, p. 342.
[4]) Lane, «Modern Egyptians», vol. I, p. 128.

[1]) «Rig-Veda», I. 51, 8, X. 105, 8. Muir, «Sanskrit Texts», part II, ch. III.
[2]) Lane, «Modern Egyptians», vol. II, p. 383.

Но такъ какъ въ строгой и оригинальной философіи буддистовъ личное божество сглаживается до степени метафизической идеи, то даже благочестивыя пожеланія души не составляютъ у нихъ молитвы; въ послѣдней, какъ говоритъ Кёппенъ, у нихъ нѣтъ слова „ты!“. Поэтому смотрѣть на четки въ рукахъ буддиста, какъ на орудіе дѣйствительной молитвы, можно лишь съ извѣстнымъ ограниченіемъ. То же должно сказать и о другомъ, еще болѣе крайнемъ проявленіи механической религіи, о молитвенной мельницѣ тибетскихъ буддистовъ. Этотъ снарядъ первоначально былъ, быть можетъ, символическимъ „чакра“, или колесомъ закона, но впослѣдствіи превратился въ цилиндръ, вращающійся на оси, каждый оборотъ котораго соотвѣтствуетъ произнесенію изреченій, начертанныхъ на бумажкахъ, наполняющихъ его, обыкновенно: „Om mani padme hûm!“ Молитвенныя мельницы измѣняются по величинѣ, начиная отъ объема маленькой деревянной вещицы, которую держатъ въ рукѣ, до размѣровъ громадныхъ барабановъ, приводимыхъ въ движеніе вѣтромъ или водой, барабановъ, которые повторяютъ изреченія милліоны разъ [1]). Буддистское представленіе, будто повтореніемъ этихъ изреченій пріобрѣтается „заслуга“, способно до извѣстной степени навести на очень важную мысль въ дѣлѣ изученія религіи и суевѣрій, именно, что происхожденіе волшебныхъ заклинаній и заговоровъ можетъ объясняться изъ теоріи молитвъ. Въ самомъ дѣлѣ, заклинательныя формулы во многихъ случаяхъ суть настоящія молитвы и понятны только съ этой точки зрѣнія. Тамъ, гдѣ онѣ имѣютъ чисто словесную форму и вліяютъ на природу и людей нѣкоторымъ необъяснимымъ образомъ, не были ли первоначально онѣ сами, или типы, которые для нихъ служили образцомъ, молитвами, переродившимися мало-по-малу въ мистическія изреченія?

Молящійся не всегда можетъ разумно просить истинно полезнаго для себя; поэтому для него выгодно просить содѣйствія высшей силы, руководимой болѣе высокой мудростью. Эта мысль мало-по-малу распространяется и крѣпнетъ въ теологіи болѣе высокихъ расъ. Простая молитва Сократа къ богамъ, чтобы они дали истинно хорошее, такъ какъ имъ лучше извѣстно, что хорошо [2]), начинаетъ собою цѣлый рядъ молитвъ, имѣвшихъ отголоски и въ христіанствѣ первыхъ временъ. Но наибольшимъ изъ всѣхъ измѣненій, отдѣлявшихъ другъ отъ друга молитву низшихъ и высшихъ расъ, была выработка того общаго начала, въ силу котораго нравственный элементъ, заключавшійся въ низшихъ формахъ религіи лишь въ зачаточномъ состояніи, становится самымъ

[1]) См. Köppen, «Religion des Buddha», vol. I, pp. 345, 556; vol. II, pp. 303, 319. Сравн. Fergusson, «Tree and Serpent Worship», pl. XLII.
[2]) Xenoph. Memorabilia Socrat. I, 3, 2.

жизненнымъ пунктомъ высшихъ религій; въ то же время едва ли можно найти такую дикую молитву вполнѣ оригинальнаго происхожденія, которою прямо испрашивалось бы нравственное благо или прощеніе за нравственный проступокъ. У полуобразованныхъ ацтековъ въ ихъ выработанномъ ритуалѣ (древнѣйшее описаніе и характеристическія стороны котораго, по крайней мѣрѣ, частью, достовѣрно самобытны), мы встрѣчаемъ лишь зачатокъ нравственной молитвы. Такова, напр., молитва по поводу избранія новаго правителя: „Содѣлай его, Господь, своимъ вѣрнымъ подобіемъ и не допусти его быть гордымъ и высокомѣрнымъ на престолѣ и при дворѣ: пошли, Господь, чтобы онъ управлялъ спокойно и заботливо ввѣреннымъ его попеченіямъ народомъ, и не допусти, Господь, чтобы онъ могъ оскорблять или мучить своихъ подданныхъ, или причинять имъ безъ основанія и не по справедливости какія-либо потери; и не допусти, Господь, чтобы онъ могъ запятнать или осквернить твой престолъ и твой дворъ какой-либо несправедливостью или зломъ“, и пр. [1]). Въ высшей религіи, какъ близкой къ намъ, такъ и отдаленной, нравственная молитва является то въ зачаточной или ослабленной до ничтожества формѣ, то угнетенной формализмомъ, то, наконецъ, полной жизни и внутренней силы. Древній аріецъ молился такъ: „По недостатку силы, о сильный и свѣтлый богъ, я согрѣшилъ; помилуй, всемогущій, помилуй!.. Если мы, люди, о Варуна, грѣшимъ противъ небеснаго повелителя, если мы нарушаемъ законъ хотя бы и ненамѣренно, помилуй, всемогущій, помилуй!“ [2]). Современный парсъ молится: „Въ грѣхахъ, которые я содѣлалъ противъ повелителя Ормазда, противъ людей, противъ различнаго рода людей... въ обманѣ, высокомѣріи, поклоненіи идоламъ, лжи, раскаиваюсь я... Во всѣхъ разнаго рода грѣхахъ, которые люди сдѣлали изъ-за меня или которые я сдѣлалъ изъ-за людей, прости меня, я приношу покаяніе“ [3]). Встрѣчая подобныя же душевныя проявленія въ религіяхъ классической Греціи и Рима, было бы, однако, ошибочно думать, что онѣ тамъ служатъ знаками также усиленной и обычной наклонности къ молитвѣ, которая такъ рѣзко высказывается въ памятникахъ іудейства, магометанства и христіанства. Моралисты допускаютъ, что молитва можетъ быть орудіемъ зла, принося съ собой успокоеніе и надежду суевѣрному разбойнику, укрѣпляя сердце воина на убійство непріятелей въ несправедливой войнѣ и поддерживая ханжу-тирана въ его преслѣдованіяхъ свободы жизни и мысли. Философы же настаиваютъ на субъективномъ дѣйствіи молитвы, т.-е. думаютъ, что она

[1]) Sahagun, «Retorica etc, de la Gente Mexicana», lib. VI, c. 4, въ Kingsborouhg, «Antiquities of Mexico», vol. V.
[2]) «Rig-Veda», VII, 89. 3. Max Müller, «Chips», vol. I, p. 39.
[3]) «Avesta», tr. by Spiegel; «Khordah-Avesta», Patet Qod.

вліяетъ на внѣшнія событія не прямо, а черезъ посредство ума и воли молящагося, которые подчиняются ей и укрѣпляются ею. Такимъ образомъ одинъ изъ этихъ доводовъ говоритъ въ пользу молитвы, другой противъ нея. Но если смотрѣть на историческій ходъ вліянія, оказываемаго молитвой на самого человѣка, то и моралисты и философы должны будутъ допустить, что она, будучи въ религіи дикарей средствомъ для усиленія душевнаго движенія, поддержанія храбрости и возбужденія надежды, стала въ болѣе высокихъ вѣрованіяхъ значительной двигательной силой въ дѣлѣ нравственности,—силой не только укрѣпляющей, но и контролирующей чувства и порывы нравственной жизни, подъ вѣчно присущимъ сознаніемъ сверхъестественнаго вмѣшательства и помощи.

Жертвоприношеніе появляется, повидимому, въ столь же ранній періодъ культуры и беретъ начало въ той же анимистической системѣ, какъ и молитва, съ которою оно остается въ самой тѣсной связи въ теченіе столь долгаго періода исторіи. Подобно тому, какъ молитва есть такое обращеніе къ божеству, какъ будто оно было человѣкомъ, такъ и жертвоприношеніе есть такое приношеніе даровъ, какъ будто божества есть человѣкъ. Житейскіе типы той и другой формы (т.-е. молитвы и жертвоприношенія) можно наблюдать неизмѣненными въ общественной жизни и до настоящаго времени. Проситель, кланяющійся передъ начальникомъ и кладущій къ его ногамъ съ униженной просьбой подарокъ, представляетъ антропоморфный образчикъ жертвы и молитвы въ одно и то же время. Однако, жертвоприношеніе, въ своихъ древнѣйшихъ стадіяхъ, столько же понятное, сколько понятна молитва, и въ своемъ прежнемъ, и въ своемъ позднѣйшемъ состояніи, проходило въ теченіе исторіи религіи чрезъ различныя измѣненныя положенія, не только по отношенію къ обрядовой сторонѣ, но и по отношенію къ лежащимъ въ его основѣ мотивамъ. Теологи обращали исключительное вниманіе на одну лишь обрядовую сторону дѣла, какою оно являлось имъ въ болѣе развитыхъ религіяхъ, и потому затемнили мистицизмомъ такія церемоніи, которыя доступны весьма простому раціональному объясненію, если прослѣдить ихъ этнографически, начиная отъ ихъ дикихъ формъ. Многія подробности жертвенныхъ обрядовъ были уже представлены выше при различныхъ случаяхъ, какъ способы для выясненія характера тѣхъ божествъ, которымъ они приносятся. Кромѣ того, значительная часть ученія о жертвоприношеніяхъ была уже изложена при описаніи приношеній духамъ умершихъ; въ самомъ дѣлѣ, у низшихъ расъ идеальное разграниченіе между душой и божествомъ исчезаетъ, такъ какъ у нихъ часто божественныя человѣческія души бываютъ тѣ самыя божества, которыя принимаютъ жертвы. Приступая

теперь къ указанію категорій жертвоприношеній въ движеніи этого обряда черезъ исторію религій всего міра, я считаю наиболѣе удобнымъ сгруппировать относящіеся сюда факты по мѣрѣ возможности, сообразно способамъ, которыми даръ приносится вѣрующими и принимается божествомъ. Въ то же самое время примѣры должны быть подобраны такимъ образомъ, чтобы выставить на видъ главнѣйшія направленія тѣхъ превращеній, которыя претерпѣвались обрядомъ. Грубое воззрѣніе, что божество принимаетъ и цѣнитъ жертву ради нея самой, предполагаетъ, съ одной стороны, мысль объ уваженіи, выражающемся въ формѣ приношенія, а съ другой стороны отрицательное воззрѣніе, что заслуга приносящаго заключается въ лишеніи себя чего-нибудь цѣннаго. Эти идеи могутъ быть въ общемъ смыслѣ различены между собою, какъ теорія дара, теорія чествованія и теорія лишенія или отреченія. Во всѣхъ трехъ случаяхъ можно найти обычныя обрядовыя превращенія отъ формы практической реальности до степени формальной церемоніи. Приношеніе, въ началѣ въ самомъ дѣлѣ цѣнное, замѣняется мало-по-малу меньшими дарами или болѣе дешевыми предметами, и наконецъ доходитъ до степени ничего не стоющихъ знаковъ или символовъ.

Теорія даровъ, какъ стоящая на своемъ собственномъ независимомъ основаніи, естественно занимаетъ первое мѣсто. Этотъ чисто-дѣтскій способъ приношенія безъ всякой опредѣленной мысли, какъ приметъ дары и чтó сдѣлаетъ съ ними принимающій, представляетъ собою первобытную и самую зачаточную форму жертвоприношенія. Кромѣ того, слѣдя за исторіей этого обряда отъ одного уровня культуры до другого, мы долго еще находимъ ту же неясность смысла обряда, такъ что часто встрѣчаемая трудность добиться отъ дикарей и варваровъ, чтó дѣлается, по ихъ мнѣнію, съ пищей и цѣнностями, которыя они приносятъ богамъ, можетъ объясняться до извѣстной степени тѣмъ, что древніе приносители жертвъ не только знали объ этомъ предметѣ такъ же мало, какъ современные этнологи, но и не заботились знать. Однако, тѣ подробности, которыми дикари начинаютъ, а болѣе цивилизованные народы продолжаютъ обставлять церемоніи жертвоприношеній, даютъ ключъ къ уразумѣнію смысла послѣднихъ, а именно къ разъясненію вопроса, какимъ образомъ жертва предполагается переходящей во владѣніе божества.

Если начать съ примѣровъ, когда эта передача совершается физически, то въ тѣхъ случаяхъ, въ которыхъ божествомъ являются личная Вода, Земля, Огонь, Воздухъ или же духъ-фетишъ, оживляющій или дѣлающій своимъ жилищемъ подобную стихію, само божество можетъ принимать, а иногда и въ дѣйствительности потреблять прино-

шенія, отдаваемыя этой матеріальной средѣ. Какимъ образомъ подобныя представленія могутъ облекаться въ форму, легко можно видѣть изъ странной и вмѣстѣ съ тѣмъ раціональной мысли древнихъ перуанцевъ, что Солнце пьетъ приносимыя ему возліянія, или изъ воззрѣнія современныхъ обитателей Мадагаскара, что Ангатра выпиваетъ арракъ, который ставится ему въ чашкѣ изъ листьевъ. Развѣ они не видятъ въ самомъ дѣлѣ, что жидкость убываетъ день ото дня? [1]). Примѣромъ жертвоприношенія Водѣ можетъ служить обычай сѣверо-американскихъ индѣйцевъ бросать въ воду собаку со связанными ногами, съ цѣлью умилостивленія разгнѣваннаго буреноснаго божества, когда ихъ застигаетъ буря на озерахъ [2]). Слѣдующій случай, замѣченный въ Гвинеѣ, хорошо выясняетъ смыслъ подобныхъ приношеній. Разъ въ 1693 г. море было какъ-то необычайно бурно; старшины отправились съ сѣтованіями къ королю, и послѣдній успокоилъ ихъ увѣреніемъ, что онъ завтра же усмиритъ море. Согласно обѣщанію, король послалъ къ морю своего фетишскаго колдуна съ кувшиномъ пальмоваго масла, мѣшкомъ риса и хлѣба, съ кувшиномъ питто, бутылкой водки, кускомъ раскрашенной бумажной матеріи и многими другими вещами, для принесенія ихъ въ даръ морю. Колдунъ, придя къ морю, обратился къ нему съ рѣчью, въ которой увѣрялъ его, что король другъ ему и любитъ бѣлыхъ людей, что послѣдніе добрые люди и пріѣхали торговать вещами, которыя нужны королю; что король проситъ море перестать сердиться и не мѣшать бѣлымъ выгрузить свои товары; затѣмъ онъ сказалъ морю, что если ему нужно пальмовое масло, король прислалъ ему его, и съ этими словами онъ бросилъ въ море кувшинъ съ масломъ; съ такими же объясненіями были брошены рисъ, хлѣбъ, питто, водка, бумажная матерія и проч. [3]). Сѣверо-американскіе индѣйцы приносятъ жертвы Землѣ, зарывая ихъ въ нее. Опредѣленность мысли, съ которою приносятся такіе предметы, хорошо видна въ одной легендѣ сіуксовъ. Духъ Земли, повидимому, требуетъ жертвъ отъ такихъ людей, которые совершаютъ необычайные подвиги; поэтому земля разверзается передъ сказочнымъ героемъ посредствомъ землетрясенія; онъ бросаетъ куропатку въ пропасть и затѣмъ перепрыгиваетъ черезъ нее [4]). Одинъ

[1]) Garcilaso de la Vega, «Commentarios Reales», V, 19; Ellis, «Madagascar», vol. I, p. 421.
[2]) Charlevoix, «Nouv. Fr.», vol. I, p. 394. См. также Smith, «Virginia», въ «Pinkerton», vol. XIII, p. 41.
[3]) Phillips въ Astley's, «Voyages», vol. II, p. 411; Lubbock, «Origin of Civilization», p. 216; Bosman, «Guinea», въ «Pinkerton», vol. XVI, p. 500; Bastian въ «Ztschr. für Ethnologie», 1869, p. 315.
[4]) Schoolcraft, «Algic Res.», vol. II, p. 75 См. также Tanner, «Narr.», p. 193, и выше стр. 311.

изъ наиболѣе извѣстныхъ примѣровъ приношенія Землѣ есть отвратительное жертвоприношеніе богинѣ Земли у орисскихъ кондовъ, причемъ отъ человѣческой жертвы отрываются куски мяса, половину которыхъ жрецъ зарываетъ, не оглядываясь кругомъ, позади себя въ яму, а остальное разбирается по кускамъ домохозяевами, которые хоронятъ ихъ такимъ же образомъ въ своихъ поляхъ [1]). Примѣръ жертвоприношенія Огню представляютъ якуты, которые не только приносятъ ему первую ложку своей пищи, но и отдаютъ остатки ежедневной ѣды, такъ какъ они не моютъ своей глиняной посуды водой, а очищаютъ ее огнемъ [2]). Въ Новой Зеландіи существуетъ обрядъ, называемый Уангайгау, т.-е. кормленіе Вѣтра. Онъ сопровождается слѣдующимъ обращеніемъ:

„Подними его приношеніе
Къ Уэнга а те Ранги, его приношеніе,
Ѣшь, о невидимый, и внемли мнѣ,
Пусть эта пища низведетъ тебя съ неба“ [3]).

Рядомъ съ этимъ можетъ быть поставлено странное описаніе того, какъ негры Фанти приносятъ въ жертву мѣстному фетишу людей и скотъ. Они убѣждены, что вихрь уноситъ свои жертвы изъ тѣснаго кружка жрецовъ и жрицъ, хотя вихорь этотъ и не ощущается присутствующими поклонниками [4]). Этотъ рядъ фактовъ, взятыхъ изъ низшихъ уровней цивилизаціи, бросаетъ свѣтъ на любопытные вопросы, касающіеся смысла жертвоприношеній въ религіяхъ классическаго міра, какъ, напр., почему Ксерксъ бросилъ въ Геллеспонтъ золотой кубокъ и мечъ, послѣ того какъ онъ сковалъ и высѣкъ море; зачѣмъ Аннибалъ бросалъ въ море животныхъ, въ видѣ жертвъ Поссейдону; какой религіозный смыслъ лежалъ въ основѣ римской патріотической легенды о прыжкѣ Марка Курція? [5]).

Священныя животныя, въ ихъ многообразныхъ значеніяхъ воплощеній, представителей, агентовъ или символовъ божественныхъ существъ, естественно получаютъ приношенія пищи и питья, а иногда и другіе дары. Примѣрами могутъ служить: солнечныя птицы (tonatzuli), для которыхъ флоридскіе апалачи выставляютъ толченый маисъ и сѣмя [6]); или божества Полинезіи, воплощающіяся въ тѣла птицъ и по-

[1]) Macpherson, «India», p. 129.
[2]) Billings, «Exp. to Northern Russia», p. 125. Plath, part II, p. 50.
[3]) Taylor, «New Zealand», p. 182.
[4]) Römer, «Guinea», p. 67.
[5]) Herod. VII, 35, 54. Liv. VII, 6. Grote, «Hist. of Greece», vol. X, p. 589, 715.
[6]) Rochefort, «Iles Antilles», p. 367.

жирающія жертвенную пищу и остатки человѣческихъ жертвъ, которыя выставляются для нихъ на помостахъ [1]); далѣе, откормленныя священныя змѣи западной Африки; или мѣстные животные фетиши, въ родѣ аллигатора въ бухтѣ Диксъ, который идетъ на свистъ человѣка и слѣдуетъ за нимъ до полумили, если человѣкъ несетъ въ рукахъ бѣлую курицу; или акула въ Бонни, которая приплываетъ каждый день къ берегу посмотрѣть, не приготовлена ли ей на обѣдъ человѣческая жертва [2]); или коровы въ современной Индіи, которыхъ почтительно кормятъ свѣжей травой, или приношенія Дурго, выставляемыя на камняхъ для шакаловъ, и знаменитые аллигаторы, которые содержатся въ прудахъ при храмахъ [3]). Съ этой точки зрѣнія въ опредѣленіи священнаго животнаго, очевидно, включается и человѣкъ. Такъ, въ Мексикѣ поклонялись плѣннику-юношѣ, какъ живому представителю Тецкатлипока, и въ честь его устраивались празднества въ теченіе роскошнаго двѣнадцатаго мѣсяца, предшествовавшаго времени, когда его приносили въ жертву на празднествѣ олицетворяемаго имъ божества. Еще яснѣе выразилось это по отношенію къ Кортесу; Монтецума предположилъ въ немъ воплощеннаго Кветцалькоатля, возвратившагося на землю, и такъ какъ онъ долженъ былъ жаждать крови, къ нему посланы были человѣческія жертвы, которыя должны были быть заколоты передъ его глазами [4]). Въ современной Индіи, женщина, представляющая Раду, ѣстъ и пьетъ жертвенныя яства и питье въ безстыдныхъ оргіяхъ Сактасъ [5]). Однакоже, львиная часть жертвенныхъ приношеній или даже безраздѣльное право пользоваться ими принадлежитъ всего обыкновеннѣе жрецу, какъ служителю божества. И это замѣчается, начиная отъ фиджійскаго жреца, который прибираетъ къ рукамъ черепахъ и сладкія кушанья, приносимыя его богу [6]), и западно-африканскаго жреца, который поѣдаетъ самъ, какъ лицо, наиболѣе близкое къ духу, жертвенныя яства, приносимыя мѣстнымъ духамъ горъ, рѣкъ и рощей [7]), до брамана, который беретъ себѣ приношенія, назначаемыя божественнымъ предкамъ, такъ какъ у приносителя нѣтъ священнаго огня для пожранія жертвы и такъ какъ „для всякаго, кто знаетъ

[1]) Ellis, «Polyn. Res.», vol. I, pp. 336, 358; Williams, «Fiji», vol. I, p. 220.
[2]) Bosman, «Guinea», у Pinkert., vol. XVI, p. 494; J. L. Wilson, «W. Afr.», p. 218; Burton. «W. a. W. fr. W. Afr.», p. 331.
[3]) Ward, «Hindoos», vol. II, p. 195, etc.
[4]) Clavigero, «Messico», vol. II, p. 69; J. G. Müller, p. 631.
[5]) Ward, vol. II, p. 194; Mem., «Anthrop. Soc.», vol. I, p. 332.
[6]) Williams, «Fiji», vol. I, p. 226.
[7]) J. L. Wilson, «W. Afr.», p. 218.

Веду, нѣтъ разницы между Огнемъ и Брамaномъ“ [1]). Излишне было бы приводить дальнѣйшіе примѣры этого столь распространеннаго обычая во всѣхъ систематическихъ религіяхъ свѣта,—обычая, въ силу котораго жрецы, какъ спеціальные слуги и агенты божества, всегда имѣютъ долю въ жертвенныхъ яствахъ. Отсюда, однако, никакъ не слѣдуетъ, что жрецъ предполагается потребляющимъ жертву непремѣнно въ качествѣ представителя божества; тамъ, гдѣ на этотъ счетъ не имѣется ясныхъ опредѣленій, описанный фактъ имѣетъ значеніе лишь внѣшняго церемоніальнаго обычая. Случай этотъ показываетъ, насколько нужно быть осторожнымъ при объясненіи религіозныхъ обрядовъ, которые въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ могутъ имѣть значенія, совершенно отличныя отъ ихъ общаго смысла.

Кормленіе идоловъ, въ родѣ обычая остяковъ выливать ежедневно супъ въ чашку, придѣланную ко рту идола [2]), или обычая ацтековъ выливать кровь и класть сердце убитой человѣческой жертвы въ ротъ ихъ чудовищнаго идола [3]), имѣетъ, повидимому, лишь чисто формальное значеніе, но во всякомъ случаѣ эти факты показываютъ, что божество предполагалось пожирающимъ такъ или иначе жертвенныя яства. Подобное представленіе, конечно, очень мало вяжется съ свойственнымъ и низшимъ расамъ воззрѣніемъ на божество, какъ на существо безтѣлесное и духовное; тѣмъ не менѣе представленіе, будто божественное существо можетъ потреблять матеріальную пищу, все-таки встрѣчается. Въ древнія времена мы узнаемъ это изъ легенды о Белѣ и Драконѣ, гдѣ слѣды ногъ въ золѣ, которой былъ посыпанъ полъ, выдаютъ плута-жреца, приходившаго чрезъ потаенную дверь поѣдать яства, которыя ставились передъ изображеніемъ Бела [4]). Въ новѣйшее время примѣръ того же самаго представляютъ Лабодскіе негры, которые слышатъ, какъ ихъ богъ Джимаунгъ глотаетъ бутылку за бутылкой водку, приносимую къ дверямъ его храма съ соломенной крышей [5]). Точно также остяки, по словамъ Палласа, оставляли для своего бога рожокъ съ нюхательнымъ табакомъ и пучокъ ивовыхъ мочалъ для затыканія носа по туземной модѣ, и крайне удивлялись, когда какой-нибудь невѣрующій русскій уносилъ ночью то и другое, предоставляя простодушному народу воображать, что божество, вынюхавъ табакъ, вѣроятно,

[1]) Manu, III, 212. См. также «Avesta», tr. by Spiegel, vol. II, p. LXXVII (жертвенные пироги съѣдаются жрецами).
[2]) Ysbrants Ides «Reise naar China», p. 37. Meiners, vol. I, p. 162.
[3]) Clavigero, vol. II, p. 46. J. G. Müller, p. 631.
[4]) Bel and the Dragon.
[5]) Römer, «Guinea», p. 67.

отправилось на охоту [1]). Но всѣ эти случаи вертятся около обмана, тогда какъ корень тѣхъ нелѣпостей, въ которыя глубоко вѣруютъ низшія расы, лежитъ скорѣе въ совершенно искреннемъ заблужденіи. Въ самомъ дѣлѣ, ихъ преобладающія воззрѣнія на способъ воспринятія жертвоприношеній божествамъ вытекли никакъ не изъ обмана, а изъ фактовъ, и съ этой точки зрѣнія на нихъ слѣдуетъ смотрѣть, какъ на строго раціональные и при этомъ совершенно добросовѣстные выводы изъ низшаго анимизма. Наиболѣе общее и ясное изъ этихъ воззрѣній заключается въ слѣдующемъ.

Если божество признается принимающимъ въ дѣйствительности приносимыя ему яства или другіе предметы, то это нужно понимать такъ, что здѣсь дѣло идетъ объ абстрактѣ жизни, вкуса, эссенціи или качества приношеній, или, еще опредѣленнѣе, о ихъ духѣ или душѣ. Вещественная же сторона предмета можетъ умереть, уничтожиться, быть взятой прочь, разрушенной или даже остаться нетронутой. Изъ этой группы взглядовъ самый матеріалистическій есть тотъ, который слѣдуетъ первобытному всесвѣтному ученію, будто жизнь есть кровь. Сообразно съ этимъ, божеству приносится въ жертву кровь, и даже безтѣлесные духи считаются способными потреблять ее. Такъ, Одиссей, вступивъ въ Аидъ, выливаетъ для тѣней въ пропасть кровь принесеннаго въ жертву барана и черной овцы, и блѣдныя тѣни, выпивъ ее, стали говорить [2]). Минтиры, на Малайскомъ полуостровѣ, отгоняютъ злыхъ духовъ отъ роженицъ тѣмъ, что помѣщаютъ послѣднихъ близъ огня, и это дѣлается на томъ основаніи, что демоны, по ихъ мнѣнію, всегда пьютъ человѣческую кровь, если только могутъ найти ее [3]). Въ Виргиніи индѣйцы приносили дѣтей въ жертву (аллегорически или дѣйствительнымъ образомъ) и думали, что оки, или духъ, высасывалъ изъ ихъ лѣвой груди кровь [4]). Борнейскіе кайяны имѣли обыкновеніе приносить человѣческія жертвы, когда какой-нибудь очень важный начальникъ переселялся въ ново-отстроенный домъ. Уже въ новѣйшее время, около 1847 г., для этой цѣли была куплена малайская дѣвушка-невольница, и ее умертвили выпусканіемъ крови; этою послѣднею, какъ единственно дѣйствительнымъ средствомъ, были окроплены столбы и основаніе дома, а трупъ былъ брошенъ въ рѣку [5]). Тѣ же воззрѣнія

[1]) Bastian, «Mensch», part II, p. 210.
[2]) Homer, Odyss. XI, XII.
[3]) «Journ. Ind. Arch.», vol. I, p. 270.
[4]) Smith, «Virginia» въ Pinkerton, vol. XIII, p. 41; см. J. G. Müller, p. 143; Waitz, vol. III, p. 207. Сравни Meiners, vol. II, p. 89. См. также Bollært въ «Mem. Anthrop. Soc.», vol. II, p. 96.
[5]) «Journ. Ind. Arch.», vol. III, p. 145. См. также St. John, «Far East», vol. I, p. 160.

проявляются и между туземцами Индіи, въ сѣверной Бенгаліи и Деканѣ, гдѣ божеству назначается только кровь жертвы, а мясо предоставляется жертвователю [1]). То же самое разсказываютъ и о западно-африканскихъ неграхъ Бенина; они приносятъ своему идолу въ жертву пѣтуха, и отдаютъ ему только кровь, а мясо, до котораго они большіе охотники, приберегаютъ для себя [2]). Когда у іорубовъ приносится въ жертву животное за больного человѣка, то кровью жертвы окропляютъ стѣны и мажутъ лобъ больного, думая этимъ передать ему жизнь жертвы [3]). Іудейскій законъ о жертвоприношеніяхъ ставитъ ясное различіе между приношеніемъ крови какъ жизни, и приношеніемъ ея какъ пищи. Такъ какъ сами израильтяне не могли ѣсть мяса съ кровью, представлявшею жизнь, но должны были выливать ее, какъ воду, на землю, то этотъ обычай перешелъ и на жертвоприношенія. Кровью кропилось святилище, ею поливались углы алтаря и самый алтарь, но она не представляла жертвеннаго питья—„я не возливаю имъ кровавыхъ возліяній ихъ“ [4]).

Такъ какъ духъ разсматривался въ низшемъ анимизмѣ какъ нѣчто, по своей эѳирной природѣ, подобное дыму или пару, то мысль, что приношенія, приведенныя въ такое же состояніе, могутъ передаваться и быть потребляемы духовными существами, къ которымъ они возносятся въ формѣ пара, является, очевидно, вполнѣ разумной. Эта мысль ясно высказывается въ случаѣ приношенія куреній, а въ особенности въ куреніяхъ туземныхъ племенъ Америки. Привычка курить табакъ не имѣетъ у насъ никакой связи съ религіозными обрядами, но на родинѣ этого обычая, гдѣ онъ распространенъ до такой степени сильно, что можетъ служить едва ли не лучшимъ доводомъ въ пользу культурной связи между сѣвернымъ и южнымъ материками, куреніе табака занимаетъ важное мѣсто въ религіозныхъ обрядахъ. Осаги начинаютъ всякое предпріятіе трубкой табаку, сопровождаемой слѣдующей молитвой: „Великій Духъ, сойди и покури со мной, какъ другъ! Огонь и Земля, покурите со мной и помогите мнѣ побѣдить враговъ!“ Во времена Геннепена, сіуксы, собираясь курить трубку, обращали глаза къ Солнцу, и когда калюмэ было зажжено, они протягивали его къ нему со словами: „покури, Солнце!“ У натчецовъ предводитель, закуривъ

[1]) Hodgson, «Abor. of India», p. 147; Hunter, «Rural Bengal», p. 181; Forbes Leslie, «Early Races of Scotland», vol. II, p. 458.
[2]) Bosman, «Guinea», lett. XXI, въ Pinkert., vol. XVI, p. 531. См. также Waitz, vol. II, p. 192.
[3]) Bastian, «Psychologie», p. 96.
[4]) Левит. I и пр.; Второзак. XII, 23; Псалм. XVI, 4.

при солнечномъ восходѣ трубку, пускалъ дымъ сначала на востокъ, потомъ въ другихъ трехъ направленіяхъ. Однако, въ такихъ случаяхъ не одни только клубы табачнаго дыма приносились божеству, имѣя лишь значеніе приношенія нѣсколькихъ кусочковъ пищи или капель питья. Индѣйскій калюмэ есть особый даръ Солнца или Великаго Духа, а табакъ—священная трава, и потому куреніе есть угодная богамъ жертва, возносящаяся по воздуху къ мѣстопребыванію боговъ и духовъ [1]). У караибовъ туземный колдунъ, вызывая демоновъ, пускаетъ въ воздухъ табачный дымъ, какъ пріятный ароматъ, привлекающій духа. У бразильскихъ племенъ колдуны пускаютъ дымъ на окружающихъ и на больного, съ цѣлью излѣченія послѣдняго [2]). Насколько тождественны между собою по природѣ куренія и огненныя жертвы, ясно показываютъ зулусы, сожигающіе ароматы вмѣстѣ съ жиромъ убитаго животнаго, чтобы сдѣлать жертву вкусной для духовъ [3]). Что же касается до куреній изъ рода тѣхъ, съ которыми мы знакомы по собственной практикѣ, то употребленіе ихъ еще давно имѣло мѣсто въ мексиканскихъ храмахъ, въ которыхъ такія куренія производились ежедневно, и гдѣ къ числу часто встрѣчающихся древностей принадлежатъ глиняные горшки для куреній, въ которыхъ сожигались „copalli" (отсюда слово „копалъ", копаловая камедь) и горное масло [4]). Хотя куреніе едва ли было въ обычаѣ въ древней религіи Китая, однако въ современныхъ китайскихъ домахъ и храмахъ существуютъ ароматическія палочки и курильницы для приношеній всѣмъ божественнымъ существамъ, начиная отъ тѣней предковъ до великихъ боговъ, Неба и Земли [5]). Въ исторіи религіозныхъ куреній Греціи и Рима рѣзко высказывается контрастъ между древнею простотою и новѣйшею роскошью—между прежнимъ сожиганіемъ травъ или кусковъ душистаго дерева и позднѣйшимъ—восточныхъ ароматовъ, мирры, кассіи и пр. [6]). На безчисленныхъ изображеніяхъ жертвенныхъ церемоній въ храмахъ древняго Египта представлено сожиганіе курительныхъ шариковъ въ курильницахъ передъ изображеніями боговъ. Плутархъ говоритъ, что въ Египтѣ приносились Солнцу курительныя жертвы три раза въ день: при восходѣ его сожигалась смола, въ полдень мирра, а на закатѣ куфи [1]). У семитическихъ племенъ обычай этотъ былъ въ большомъ ходу. По словамъ Геродота, въ Вавилонѣ, въ годовой праздникъ Бела, халдеи, въ храмѣ на большомъ алтарѣ передъ золотымъ изображеніемъ бога, сжигали куреній на тысячу талантовъ [2]). Въ древне-израильскихъ памятникахъ дошли до насъ самые рецепты составленія куреній, на подобіе аптекарскихъ. Жрецы, каждый съ курильницей, подходили къ алтарю куренія, обложенному золотомъ и, стоя передъ завѣсой ковчега, жгли денно и нощно непрерывныя куренія передъ лицомъ Бога [3]).

¹) Waitz, vol. III, p. 181. Hennepin, «Voyage», p. 302. Charlevoix, «Nouv. France», vol. V, p. 311; VI, p. 178. Schoolcraft, «Ind. Tribes», part I, p. 49; II, p. 127. Catlin, vol. I, pp. 181, 229. Morgan, «Iroquois», p. 164. J. G. Müller, p. 58.

²) Rochefort, «Iles Antilles», pp. 418, 507. Lery, «Voy. en Brésil», p. 268. См. также Musters въ «Journ. Anthr. Inst.», vol. I, p. 202 (патагонцы).

³) Callaway, «Rel. of Amazulu», pp. 11, 141, 177. См. также Casalis, «Basutos», p. 258.

⁴) Clavigero, «Messico», vol. II, p. 39. См. также Piedrahita, part I, lib. I, c. 3 (Muyscas).

⁵) Plath, «Relig. d. alt. Chinesen», part II, p. 31. Doolittle, «Chinese».

⁶) Porphyr. de Abstinentia, II, 5. Arnob. Contra Gentes. VII, 26. Meiners, vol. II, p. 14.

Огненная жертва весьма обыкновенна въ религіи сѣверо американскихъ племенъ. Такъ, у алгонкиновъ существовалъ обычай на празднествѣ бросать первый кусокъ пищи въ огонь. Бросая въ огонь жиръ духамъ, они просили ихъ „помочь имъ отыскивать пищу". Кэтлинъ описалъ и даже приложилъ изображеніе, какъ манданы пляшутъ вокругъ огня, послѣ того, какъ въ него брошенъ первый горшокъ зерноваго хлѣба,—приношеніе Великому Духу предъ началомъ праздника [4]). О перуанцахъ разсказываютъ, что въ большой праздникъ Солнца они сжигали, какъ всесожженіе, освященную черную ламу и внутренности цѣлыхъ тысячъ другихъ жертвенныхъ животныхъ, мясо которыхъ шло для пиршества [5]). Та же мысль лежитъ въ основѣ жертвоприношеній сибирскихъ тунгузовъ и бурятъ, во время которыхъ бросаются въ огонь куски мяса,—печени и жира [6]). Китайскія жертвы солнцу, лунѣ, звѣздамъ и созвѣздіямъ выражаютъ ту же цѣль въ еще болѣе опредѣленномъ видѣ: сожигаются не только животныя, но даже шелкъ и драгоцѣнные камни, чтобы ихъ паръ могъ возноситься къ божественнымъ духамъ [7]). Не менѣе характеристичны, хотя и въ другомъ смыслѣ, приношенія сіамцевъ домашнимъ божествамъ, состоящія въ куреніяхъ и кипящемъ отварѣ риса въ араккѣ. Сіамецъ знаетъ, что божество и не дотронется до приношеній, но оно любитъ вдыхать въ себя благо-

¹) Wilkinson, «Anc. Egyptians», vol. V, pp. 315, 338. Plutarch de Is. et Osir.

²) Herodot. I, 183.

³) Исходъ XXX, XXXVII. Лев. X, 1, XVI, 12, etc.

⁴) Smith, «Virginia» въ Pinkert. vol. XIII, p. 41. Le Jeune въ «Rel. des Jes.» 1634, p. 16. Catlin, «N. A. Ind.», vol. I, p. 189.

⁵) «Rites and Laws of Incas», p. 16, etc., 79; см. «Ollanta, an ancient Ynca Drama». tr. by C. R. Markham, p. 81, Garcilaso de la Vega, lib. I, II, VI.

⁶) Klemm, «Cultur-Gesc.», vol. III, pp. 106, 114.

⁷) Plath, part. II, p. 65.

ханный паръ ихъ [1]). Обращаясь къ жертвоприношеніямъ арійцевъ, мы встрѣчаемъ въ нихъ достаточно ясно выраженныя подобныя же представленія. Когда браманъ сжигаетъ приношенія на жертвенномъ алтарѣ, ихъ воспринимаетъ божественный Огонь, Агни, уста богοвъ, посланникъ Всевѣдущаго, которому поется слѣдующая строфа Веды: „Агни! жертва, которую ты охватываешь собою, идетъ къ богамъ!“ [2]). Гомеровскія поэмы выясняютъ простое значеніе гекатомбъ древне-варварской Греціи, гдѣ эссенція сожигаемыхъ приношеній уносится вьющимся дымомъ къ небу, „Κνίσση δ᾽ οὐρανὸν ἷκεν ἑλισσομένη περὶ καπνῷ“ [3]). Вступивъ въ совершенно иную эпоху исторіи, человѣческій умъ сохранилъ, однако, воспоминаніе о древнихъ представленіяхъ даже во времена Порфирія: послѣдній знаетъ еще, какъ любятъ демоны, желающіе сдѣлаться богами, жертвенныя возліянія и куренія, отъ которыхъ жирѣетъ ихъ духовное и тѣлесное существо, живущее паромъ и испареніями и укрѣпляемое дымомъ крови и мяса [4]).

Взглядъ комментаторовъ, по которому жертвоприношеніе, бывшее всесвѣтнымъ религіознымъ обрядомъ отдаленной древности, было принято, регламентировано и освящено іудейскимъ закономъ, находится въ полномъ согласіи съ этнографическими данными по этому предмету. Здѣсь съ жертвою связано уже не прежнее грубое представленіе о дарахъ, принимаемыхъ божествомъ и даже полезныхъ ему, но болѣе высокое значеніе набожнаго почитанія или искупленія за грѣхи. Жертва состояла, какъ это обыкновенно является въ исторіи религій, изъ съѣдобнаго вещества и совершалась при посредствѣ огня. Къ подробностямъ жертвеннаго церемоніала у израильтянъ, предписывающаго то сожиганіе быка или овцы, то сожиганіе безкровной жертвы, состоящей изъ смѣси муки и масла, при всякомъ случаѣ дѣлается прибавленіе, разъясняющее цѣль обряда; это—„жертва Богу, совершаемая посредствомъ огня, сладко-благоуханная“. Многочисленныя описанія жертвоприношеній въ Ветхомъ Завѣтѣ даютъ намъ возможность прослѣдить измѣненія этого обряда отъ простыхъ патріархальныхъ формъ пастушескаго племени до сложной системы, организованной съ цѣлью приспособить древнее богослуженіе къ быту установившагося многолюднаго государства. Изъ числа авторовъ, писавшихъ о религіи іудеевъ, деканъ Стэнли очертилъ живыми красками видъ храма, въ дворахъ котораго толпятся стада овецъ и быковъ, гдѣ собраны массами жертвы

[1]) Latham, «Descr. Eth.», vol. I, p. 191.
[2]) «Rig-Veda», I, 1, 4.
[3]) Homer, Il. I, 317.
[4]) Porphyr. De Abstinentia, II, 42; см. 58.

бойни, гдѣ высоко поднимается надъ толпою громадный алтарь огненныхъ жертвъ, на который кладутся тѣла животныхъ, и текутъ потоки крови въ рвы подъ алтаремъ. Этотъ историкъ, симпатизирующій скорѣе пророческому духу, чѣмъ обрядовой сторонѣ богослуженія, съ любовью останавливается на великомъ движеніи болѣе поздняго іудейства, старавшемся поставить нравственную религію выше обрядовой [1]). Въ эти времена еврейской исторіи, пророки обращались съ строгими упреками къ тѣмъ, которые ставили предписанія церемоніала выше поученій закона. „Я желалъ милости, а не жертвоприношеній, познанія Бога, а не огненныхъ жертвъ. Меня не можетъ радовать кровь овецъ, ягнятъ или козъ... Омойтесь, очиститесь; удалите отъ моихъ очей зло вашихъ дѣлъ. Оставьте дѣлать злое, научитесь дѣлать добро“.

Слѣдя далѣе за физическимъ значеніемъ жертвоприношеній, мы встрѣчаемъ еще иное представленіе. Оно заключается въ идеѣ, извѣстной уже на низшихъ ступеняхъ культуры, будто божество, оставляя дѣлаемыя ему приношенія видимо нетронутыми, тѣмъ не менѣе беретъ изъ нихъ, такъ сказать, извлекаетъ то, что можно въ общемъ смыслѣ назвать ихъ эссенціей. Зулусы оставляютъ мясо жертвеннаго буйвола на всю ночь и убѣждены, что духи божественныхъ предковъ приходятъ ѣсть его, хотя на слѣдующее утро все остается какъ было. Описавъ этотъ обычай, одинъ туземецъ очень наивно объяснилъ его: „Но когда мы спрашиваемъ, что же ѣдятъ Амадлози, такъ какъ утромъ мы все находимъ цѣлымъ, старики намъ отвѣчаютъ, что Аматонго лижутъ яства; а мы не можемъ спорить съ ними и должны молчать, потому что они старше насъ и все намъ разсказываютъ, а мы только слушаемъ; они научаютъ насъ всему, и мы должны соглашаться, хотя бы и не видѣли ясно,—правду ли они говорятъ, или нѣтъ“ [2]). Подобныя же представленія существовали у туземцевъ Вестъ-Индскаго архипелага. Roman Pane описываетъ форму туземныхъ жертвоприношеній во времена Колумба на о. Испаньолѣ (Гаити). Передъ праздничнымъ днемъ, когда заготовляется много съѣстныхъ припасовъ, рыбы, мяса или чего-либо подобнаго, всѣ припасы складываются въ кумирню, чтобы идолъ могъ поѣсть ихъ. На слѣдующій день, послѣ того, какъ духи наѣлись, все разбирается по домамъ. И да поможетъ Богъ (говоритъ монахъ) идолу поѣсть того или другого, такъ какъ идолы у нихъ простыя палки или камни. Такое убѣжденіе продолжало существовать на этихъ островахъ

[1]) Stanley, «Jewish Church»; 2-d. Ser., pp. 410, 424. См. Kalisch on Leviticus; Barry въ Smith's «Dictionary of the Bible», art. «sacrifice».
[2]) Callaway, «Rel. of Amazulu», p. 11 (амадлози, или аматонго, суть духи предковъ).

цѣлыхъ полтора столѣтія спустя. Нигдѣ однако подобныя идеи не высказываются съ такою ясностью, какъ у караибовъ, которые воображаютъ, что они даже слышатъ, какъ по ночамъ духи стучатъ посудой и жуютъ выставленную для нихъ пищу, хотя на слѣдующее утро все это оказывается нетронутымъ. Мясо, до котораго прикасались такимъ образомъ духи, считается до такой степени священнымъ, что ѣсть его могутъ лишь старики и почетныя лица, даже и со стороны ихъ требуется особая тѣлесная чистота [1]). Жители остр. Пуло Ауръ думаютъ, что изгнанные изъ человѣка духи болѣзни, хотя и не поѣдаютъ выставляемаго имъ риса, но воспринимаютъ его эссенцію [2]). Про туземцевъ Гарроускихъ высотъ въ Индіи разсказываютъ, что они прячутъ голову и кровь принесеннаго въ жертву животнаго подъ бамбуковую чашку, покрытую бѣлымъ полотномъ; богъ приходитъ и беретъ что̀ ему нужно, а затѣмъ это спеціальное приношеніе подается вмѣстѣ съ прочими частями животнаго [3]). Божества кондовъ питаются запахомъ и эссенціей приношеній своихъ поклонниковъ, или животными и сѣмянами, которыя погибаютъ по ихъ волѣ [4]). Сибирскіе буряты, принеся въ жертву барана и сваривши его, выставляютъ кушанье на возвышеніи для боговъ, подъ пѣніе шамана, и уже послѣ того жертва поѣдается присутствующими [5]). Такимъ же образомъ, въ народномъ повѣрьи средневѣковой Европы Domina Abundia, входя по ночамъ съ своими дамами въ дома, ѣстъ и пьетъ изъ сосудовъ, оставленныхъ непокрытыми для ея приносящихъ изобиліе посѣщеній, и, несмотря на это, все остается цѣлымъ [6]).

Анимистическое воззрѣніе на жертвоприношеніе доходитъ до своего крайняго предѣла въ идеѣ, что божествомъ извлекается или ему передается душа приносимаго въ жертву животнаго или предмета. Это представленіе является въ формахъ, нѣсколько разнящихся между собою: такъ племя Бинуа въ Джогорѣ думаетъ, что злые духи рѣкъ причиняютъ болѣзнь человѣку тѣмъ, что питаются его семангат'омъ, или невещественнымъ тѣломъ (въ обычной рѣчи—духомъ), въ которомъ заключена жизнь [7]); тогда какъ демонъ кореновъ пожираетъ не

[1]) Roman Pane, ch. XVI, въ «Life of Colon», въ Pinkert. vol. XII, p. 86. Rochefort, «Iles Antilles», p. 418; см. Meiners, vol. II, p. 516; J. G. Müller, p. 212.
[2]) «Journ. Ind. Arch.», vol. IV, p. 194.
[3]) Eliot, въ «As. Res.», vol. III, p. 30.
[4]) Macpherson, «India», pp. 88, 100.
[5]) Klemm, «Cultur-Gesch.», vol. III, p. 114.
[6]) Grimm, «Deutsche Myth.», p. 264.
[7]) «Journ. Ind. Arch.», vol. I, p. 27.

тѣла, а „ла", т.-е. духъ или жизненное начало. Такъ, если онъ пожираетъ глаза человѣка, вещественная часть ихъ остается, а между тѣмъ человѣкъ слѣпнетъ [1]). Подобная же идея лежитъ у полинезійцевъ въ основѣ ихъ теоріи жертвоприношенія. Жрецъ можетъ посылать порученія чрезъ посредство убиваемой человѣческой жертвы; духи умершаго поѣдаются богами или дьяволами; духовная часть жертвы поѣдается духомъ идола (т.-е. божествомъ, пребывающимъ въ идолѣ или воплощеннымъ въ немъ), которому она приносится [2]). По мнѣнію фиджійцевъ, изъ ихъ огромныхъ жертвенныхъ приношеній одна только душа достается на долю боговъ, которые вообще считаются чрезвычайно прожорливыми; вещественная же сторона потребляется поклонниками. Здѣсь, какъ и во многихъ другихъ областяхъ міра, человѣческая жертва имѣетъ, въ сущности, значеніе приношенія яства; людоѣдство составляетъ часть фиджійской религіи, и боги считаются большими охотниками до человѣческаго мяса [3]). Подобныя же представленія весьма опредѣленны у индѣйскихъ племенъ Американскихъ озеръ; они думаютъ, что приношенія, будутъ ли оставлены или съѣдены поклонниками, во всякомъ случаѣ поступаютъ въ духовной формѣ къ духу, которому посвящаются. Туземныя легенды поясняютъ это воззрѣніе. Приводимъ выдержку изъ сказки племени Оттава о приключеніяхъ Уассамо, который былъ принесенъ духомъ дѣвы въ жилище ея отца, Духа песчаныхъ отмелей, подъ водами Верхняго Озера. „Зятюшка", сказалъ Старый Духъ, „у меня нѣтъ табаку. Вернись къ роднымъ и сообщи имъ мои желанія. Изъ тѣхъ, которые переѣзжаютъ эти отмели, очень рѣдкіе приносятъ въ даръ табакъ; но если это дѣлается, онъ тотчасъ же поступаетъ въ мои руки". „Вотъ такимъ образомъ", прибавилъ онъ, высунувъ руку изъ своего жилища и схвативъ нѣсколько щепотокъ табаку, которыя случайно были принесены кѣмъ-то въ эту минуту въ жертву Духу, для того, чтобы озеро было спокойно и путешествіе благополучно. „Ты видишь,—сказалъ онъ,—что всякая вещь, приносимая мнѣ на землѣ, тотчасъ же приносится къ моему жилищу". Уассамо видѣлъ также, какъ женщины хватали что-то около дома руками и потомъ дѣлили между собою. Онъ узналъ, что то были яственныя приношенія смертныхъ на землѣ. Чисто духовная природа этихъ веществъ обнаруживается тотчасъ же вслѣдъ за этимъ, когда Уассамо не можетъ съѣсть этой духовной пищи и его жена-духъ

[1]) Mason, «Karens», l. c., p. 208.
[2]) Bastian, «Mensch», vol. II, p. 407. Ellis, «Polyn. Res.», vol. I, p. 358. Taylor, «New Zealand», pp. 104, 220.
[3]) Williams, «Fiji», vol. I, p. 231.

принуждена высунуть руки изъ жилья, чтобы поймать въ озерѣ настоящую рыбу и сварить ее для него [1]). Другая оттаваская легенда, представляющая собой, какъ уже было показано выше, природной миѳъ солнца и луны, имѣетъ большой интересъ не только съ этой стороны, но еще и въ томъ отношеніи, что она ясно указываетъ на мотивы, которыми руководствовались дикіе анимисты въ своихъ жертвоприношеніяхъ, и на способы, которыми, по ихъ мнѣнію, воспринимаются жертвы божествомъ. Оновуттоквутто, юноша изъ племени Оджибва, послѣдовавшій за луной въ прелестные небесные луга, чтобы сдѣлаться ея супругомъ, разъ былъ взятъ братомъ своей жены, солнцемъ, посмотрѣть, какъ оно добываетъ себѣ обѣдъ. Оба начали глядѣть черезъ отверстіе въ небѣ внизъ на землю, и Солнце, указавъ на группу дѣтей, игравшихъ около хижины, пустило въ голову одному прелестному мальчику маленькій камень. Ребенокъ упалъ, и они увидѣли, что его унесли въ хижину; затѣмъ послышались звуки шишигвуна (трещотки), пѣніе и молитва знахаря о помилованіи жизни дитяти. На эту просьбу знахаря Солнце отвѣчало: „Пошли мнѣ бѣлую собаку“. Послѣ этого оба зрителя могли усмотрѣть на землѣ хлопоты и бѣготню при приготовленіи къ празднику и видѣли, какъ была убита и сожжена бѣлая собака, и народъ собрался къ хижинѣ. Пока все это происходило, Солнце обратилось къ Оновуттоквутто и сказало: „между вами въ нижнемъ мірѣ есть люди, которыхъ называютъ великими врачами; они исцѣляютъ больныхъ только потому, что уши ихъ открыты, и они слышатъ мой голосъ, когда я поражаю человѣка. Они уговариваютъ народъ послать мнѣ то, чего я требую, и когда вещь послана, я снимаю мою руку съ тѣхъ, которыхъ поразилъ болѣзнью“. Когда онъ сказалъ это, бѣлая собака была разложена на блюдѣ для присутствующихъ, и лишь только окружающіе собирались ѣсть, знахарь сказалъ: „мы посылаемъ тебѣ это, Великій Манито“. Тотчасъ же вслѣдъ за этимъ Солнце и его товарищъ увидали, какъ сваренная и готовая для ѣды собака стала подниматься къ нимъ по воздуху, и они пообѣдали ею [2]). Насколько подобныя представленія простираются и на значеніе человѣческихъ жертвъ, можно, повидимому, судить изъ слѣдующей молитвы ирокеза, приносящаго человѣческую жертву богу войны: „Для тебя, о Духъ Аріэской, мы убиваемъ эту жертву, чтобы ты могъ насытиться ея мясомъ и посылалъ намъ съ этихъ поръ удачу и побѣду надъ врагами!“ [3]). Между молитвами ацтековъ слѣдующая была обращаема къ

[1]) Schoolcraft, «Algic Researches, vol. II, p. 140; см. 190.
[2]) Tanner's «Narrative», p. 286, 318. См. также Waitz, vol. III, p. 207.
[3]) J. G. Müller, p. 142; см. p. 282.

Тецкатлипока-Яутлю во время войны: „Властитель битвъ, всѣмъ извѣстно, что замышляется, предписывается и устраивается большая война; богъ Войны открываетъ уста, жаждущія поглотить кровь многихъ, которые должны пасть въ эту войну; солнце и богъ Земли Тлатекутли, повидимому, собираются повеселиться, и намѣреваются послать пищу и питье богамъ Неба и Ада, устроивъ для нихъ пиръ изъ мяса и крови людей, которые должны пасть въ эту войну“ [1]). Подобныя же идеи духовной жертвы встрѣчаются и въ другихъ частяхъ свѣта. Такъ, по разсказамъ, въ западной Африкѣ фетишъ-дерево пользуется духомъ яствennыхъ жертвъ, оставляя ихъ матеріальную часть, а на Золотомъ Берегу каждый вонгъ или великое божество имѣетъ свое жилище, жреца и жрицу, которые убираютъ его помѣщеніе и даютъ ему каждый день хлѣбъ, замѣшенный на пальмовомъ маслѣ, „у котораго, также какъ у всѣхъ даровъ подобнаго рода, вонгъ поѣдаетъ только невидимую душу“ [2]). Въ Индіи племя Лимбу въ Дарджилингѣ дѣлаетъ маленькія приношенія хлѣбнаго зерна, растеній вообще и сахарнаго тростнику, приноситъ въ жертву коровъ, свиней, домашнюю птицу и пр., руководясь мыслью, что „жизнь жертвы идетъ къ богамъ, а мясо ея достается людямъ“ [3]). Подобныя воззрѣнія могутъ, повидимому, въ значительной степени содѣйствовать разъясненію жертвенныхъ пріемовъ въ другихъ религіяхъ. Поставивъ рядомъ съ приведенными примѣрами ясныя по смыслу погребальныя жертвоприношенія, въ которыхъ жертвы передаются духовнымъ образомъ духу умершаго, мы получаемъ нѣкоторое право думать, что подобныя же представленія о духовной передачѣ господствуютъ и у тѣхъ многихъ народовъ, жертвенные обряды которыхъ извѣстны намъ лишь фактически, но не со стороны ихъ первоначальнаго смысла.

Разсмотрѣвъ такимъ образомъ физическія послѣдствія, приписываемыя жертвоприношенію въ болѣе или менѣе опредѣленной формѣ, и отмѣтивъ идею дѣйствительной передачи приношеній въ вещественной, эссенціальной или духовной формѣ, обратимся теперь къ вопросу о мотивахъ, побуждающихъ жертвователя приносить дары. Какъ ни важна и ни сложна эта задача, ключъ къ ея пониманію до такой степени ясенъ, что относительно его достаточно выставить въ нѣсколькихъ чертахъ общее начало. Если допустить основное положеніе естественной анимистической религіи, что идея человѣческой души есть

[1]) Sahagun, lib. VI, въ Kinsborough, vol. V.
[2]) Waitz, vol. II, pp. 188, 196. Steinhauser, l. c., p. 136. См. также Schlegel, «Ewe-Sprache», p. XV; Magyar, «Süd-Afrika», p. 273.
[3]) A. Campbell, въ «Tr. Eth. Soc.», vol. VII, p. 153.

образецъ идеи божества, тогда взаимныя отношенія человѣка къ человѣку должны inter alia, объяснить по аналогіи мотивы жертвоприношеній. Это оказывается и на дѣлѣ и притомъ самымъ полнѣйшимъ образомъ. Можно утверждать въ самомъ общемъ смыслѣ, что если въ актѣ приношенія даровъ обыкновеннымъ человѣкомъ высшему лицу, — съ цѣлью полученія выгоды или избѣжанія чего-нибудь непріятнаго, просьбы о помощи или прощеніи обиды, — важное лицо будетъ замѣщено божествомъ и соотвѣтственнымъ образомъ будутъ приспособлены средства передачи ему даровъ, тогда получится логическая теорія жертвенныхъ обрядовъ — почти полное объясненіе ихъ прямыхъ цѣлей и даже указаніе того первоначальнаго смысла, который въ теченіе времени претерпѣвалъ разнообразныя измѣненія. Вмѣсто того, чтобы приводить здѣсь рядъ примѣровъ въ доказательство этого положенія, достаточно будетъ взглянуть со вниманіемъ на любой подробный сводъ описаній жертвоприношеній, въ родѣ тѣхъ, напр., которыя были приведены съ различными цѣлями въ этомъ сочиненіи. При этомъ легко будетъ замѣтить, что жертвы божествамъ могутъ быть классифицированы совершенно такимъ же образомъ, какъ приношенія на землѣ. Случайные дары по поводу какихъ-нибудь внезапныхъ происшествій, періодическая дань, платимая подданнымъ своему властелину, регалія, обезпечивающая собственность или охраняющая пріобрѣтенныя богатства — все это имѣетъ вполнѣ ясныхъ, опредѣленныхъ представителей въ системахъ жертвоприношеній всего міра. Удовлетворительность такой теоріи жертвоприношеній можетъ выясниться для нѣкоторыхъ еще болѣе, если обратить вниманіе на то, съ какою незамѣтною постепенностью совершается переходъ отъ приношенія и полученія предметовъ натурою къ церемоніальному обряду почитанія, будетъ ли получателемъ приношеній человѣкъ или богъ. Намъ обыкновенно бываетъ трудно анализировать впечатлѣнія, возбуждаемыя въ насъ подарками, т.-е. отдѣлить чувство, называемое качествомъ самой вещи, отъ чувства благодарности къ приносителю за выражаемую имъ доброжелательность или почтеніе; вслѣдствіе того, намъ точно также трудно опредѣлить съ точностью, насколько необразованный человѣкъ выказываетъ это различіе въ своихъ сношеніяхъ съ божествомъ. Въ общемъ смыслѣ можно допустить, что уже въ весьма раннюю пору представленія о цѣнности или годности приношеній божеству начинаютъ уступать мѣсто стремленію ублаготворять или умилостивлять его почтительностью приношенія, хотя бы послѣднее само по себѣ и мало значило для столь могучаго существа, какъ божество. Обѣ эти стадіи жертвенной идеи рѣзко высказываются, съ одной стороны, у кареновъ,

которые приносятъ демону въ жертву арракъ, хлѣбъ или часть убитой добычи съ мыслью, что просьба безъ вещественной придачи не имѣетъ силы [1]), съ другой стороны, у негровъ Сіэрра Леоне, которые приносятъ въ жертву быка съ цѣлью „сильно порадовать бога и сдѣлать добро крусамъ“ [2]).

Какъ ни трудно бываетъ изслѣдователю различить въ сотняхъ случаевъ жертвоприношеній, — думаетъ ли приносящій доставить жертвою прямую выгоду божеству или только порадовать его, встрѣчается также множество случаевъ, въ которыхъ цѣль жертвователя не идетъ далѣе идеи церемоніальныхъ знаковъ почитанія. Одинъ изъ наиболѣе характеристическихъ жертвенныхъ обрядовъ на свѣтѣ состоитъ въ приношеніи, посредствомъ огня или другимъ способомъ, кусковъ пищи или возліяній за обѣдомъ. Этотъ обычай, распространяясь отъ религіи сѣверо-американскаго индѣйца до вѣрованій классическаго грека и древняго китайца, продолжаетъ еще удерживать свое мѣсто между крестьянами Европы [3]). Другой рядъ случаевъ переходитъ уже въ чистую формальность почтительности. Таковъ обычай гвинейскаго негра проходить молча мимо священнаго дерева или пещеры и бросить листокъ или морскую раковину въ качествѣ приношенія мѣстному духу [4]); — обычай бирманскихъ талэновъ поднимать за обѣдомъ блюдо, предлагая его нату (духу), прежде чѣмъ начать ѣсть [5]); — обычай индуса подымать передъ ѣдой на высоту своей головы щепотку риса и приносить его мысленно Шивѣ или Вишну [6]). То же можно сказать и о тѣхъ значительно распространенныхъ въ религіяхъ случаяхъ жертвоприношеній, которыя, уклонившись отъ ихъ первоначальнаго значенія, превратились на практикѣ въ празднества. Пиршество, въ которомъ божество имѣетъ лишь воображаемую, а поклонникъ реальную долю, кажется съ виду просто насмѣшкой надъ жертвоприношеніемъ. Насколько искренно подобныя пиршества считаются религіозными церемоніями, всего лучше показываетъ слѣдующій анекдотъ изъ жизни сѣверо-американскихъ индѣйцевъ. Однажды цѣлая партія бывшихъ

---

[1]) O'Riley, въ «Journ. Ind. Arch.», vol. IV, p. 592. Bastian, «Oestl. Asien», vol. II, p. 12.

[2]) R. Clarke, «Sierra Leone», p. 43.

[3]) Smith, «Virginia», въ «Pinkerton», vol. XIII, p. 41. Welcker, «Griech. Götterlehre», vol. II, p. 693. Legge, «Confucius», p. 179. Grohmann, «Aberglauben aus Böhmen», p. 41, etc.

[4]) J. L. Wilson, «W. Afr.», p. 218; Bosman, «Guinea», въ «Pinkerton», vol. XVI, p. 400.

[5]) Bastian, «Oestl. Asien», vol. II, p. 387.

[6]) Roberts, «Oriental Illustrations», p. 545.

въ походѣ индѣйцевъ, изъ племени Потаватоми, не находила цѣлыхъ три дня дичи и сильно страдала отъ недостатка пищи. На третью ночь, вождь, по имени Саугана, видитъ сонъ, въ которомъ ему объявляется, что они страдаютъ потому, что вышли изъ дому безъ жертвеннаго праздника и безъ всякаго религіознаго приготовленія, „какъ сдѣлалъ бы это бѣлый человѣкъ". За это, великій Духъ и наказалъ ихъ голодомъ; теперь пусть пойдутъ двѣнадцать человѣкъ, и они убьютъ четырехъ оленей, прежде чѣмъ солнце будетъ на столько-то высоко надъ землей (около девяти часовъ). Начальникъ видѣлъ этихъ четырехъ оленей во снѣ убитыми, и въ самомъ дѣлѣ охотники убили ихъ, послѣ чего былъ устроенъ жертвенный праздникъ [1]). Примѣры подобныхъ священныхъ трапезъ можно привести изъ различныхъ эпохъ культуры. Зулусы умилостивляютъ небеснаго бога, чтобы онъ послалъ дождь, приношеніемъ въ жертву чернаго быка; старшины деревни выбираютъ быковъ, изъ которыхъ одинъ убивается въ дѣйствительности, а другіе лишь предполагаются убитыми; мясо убитаго быка съѣдается среди глубокаго молчанія, которое служитъ выраженіемъ почтительной покорности; кости сожигаются внѣ деревни, и праздникъ оканчивается музыкальнымъ пѣніемъ безъ словъ [2]). Жители о. Серватти (Serwatty) приносятъ въ жертву идоламъ буйволовъ, свиней, козъ и домашнихъ птицъ, если предпринимается какое-нибудь важное дѣло или путешествіе отдѣльнымъ лицомъ или цѣлой общиной; и такъ какъ убитыя животныя поѣдаются присутствующими, то случаи большихъ жертвоприношеній сопровождаются обыкновенно многолюдными собраніями [3]). У грубыхъ племенъ сѣверной Индіи приношенія въ жертву животныхъ сопровождаются возліяніями опьяняющаго напитка, такъ что здѣсь слова „жертвоприношеніе" и „праздникъ" становятся въ самомъ дѣлѣ синонимами [4]). У ацтековъ военноплѣнные составляли прежде всего жертву, угодную божеству, а затѣмъ основаніе праздника для побѣдителей и ихъ друзей [5]); въ древнемъ Перу цѣлыя стада жертвенныхъ ламъ поѣдались народомъ [6]). Исторія религіи грековъ представляетъ ясныя указанія на переходъ отъ древнихъ всесожженій богамъ къ великимъ пиршествамъ, на которыхъ жертвы давали лишь матеріалъ

[1]) M'Coy, «Baptist Indian Missions», p. 305.
[2]) Callaway, «Rel. of Amazulu», p. 59. См. Casalis, p. 252.
[3]) Earl въ «Journ. Ind. Archip.», vol. IV, p. 174.
[4]) Hodgson, «Abor. of India», p. 170, см. 146; Hooker, «Himalayan Journals», vol. II, p. 276.
[5]) Prescott, «Mexiko», book I, ch. III.
[6]) «Rites and Laws of Yncas», p. 33, etc.

для угощенія народа, назначеніемъ котораго было церемоніальное чествованіе боговъ [1]).

Рядомъ съ тѣмъ, какъ дары обращаются постепенно въ знаки почитанія, возникаетъ новое ученіе, по которому сущность жертвоприношенія заключается не въ томъ, чтобы божество получало какой-нибудь драгоцѣнный даръ, а въ томъ, чтобы поклонникъ пожертвовалъ имъ. Это ученіе, которое можно назвать теоріей лишенія, легко объясняется, если смотрѣть на него, какъ на продуктъ первоначальной теоріи даровъ. Мы знаемъ по собственному опыту, насколько человѣкъ чувствуетъ себя удовлетвореннымъ, если ему случается сдѣлать хотя бы и незначительное даяніе, и насколько непріятно брать его назадъ въ случаѣ отказа, и какъ человѣкъ старается тогда отдѣлаться отъ него такъ или иначе. Это милостыня. Смотря на дѣло съ этой точки зрѣнія, мы можемъ понять чувства ассинабойнскихъ индѣйцевъ, когда они оставляютъ въ лѣсахъ, какъ исцѣлительную жертву, шерстяныя одѣяла, одежду, мѣдные котлы и проч. домашнюю утварь, съ мыслью, чтобы всѣ эти вещи могли послужить въ пользу нашедшихъ ихъ дружественныхъ племенъ [2]); или чувства авасскихъ буддистовъ, которые, принеся въ храмъ вареный рисъ, разныя сласти и жареные въ маслѣ кокосовые орѣхи, и не думаютъ отгонять прочь воронъ и дикихъ собакъ, пожирающихъ жертву передъ ихъ глазами [3]). То же можно сказать и относительно современныхъ мусульманъ, приносящихъ въ жертву овецъ, быковъ и верблюдовъ, когда они достигаютъ долины Муна, возвращаясь изъ Мекки; при этомъ они считаютъ дѣломъ благочестія, принося жертвы, не дотрогиваться до нихъ; и между тѣмъ толпы такруровъ стоятъ кругомъ, какъ коршуны, готовые броситься на тѣла убитыхъ животныхъ [4]). Если такимъ образомъ приношеніе божеству переходитъ въ церемоніальное переживаніе, несмотря на усиливающееся сознаніе, что божество въ концѣ всего не нуждается въ приношеніяхъ и не можетъ воспользоваться ими, — жертвоприношеніе продолжаетъ поддерживаться, вопреки его практической нераціональности, и жертвователь продолжаетъ измѣрять степень дѣйствительности жертвы цѣною ея стоимости ему. Смотрѣть на теорію лишенія или пожертвованія иначе, т.-е. какъ на представляющую собою первобытное назначеніе жертвы, значило бы, по моему мнѣнію,

[1]) Welcker, «Griech. Götterlehre», vol. II, p. 50; Pauly, «Real Encyclopedie», s. «Sacrificia».
[2]) Tanner's «Nar.», p. 154; см. также Waitz, vol. III, p. 167.
[3]) Symes, «Ava» въ «Pinkerton», vol. IX, p. 440; Caron, «Japan», ib. vol VII, p. 629.
[4]) Burton, «Medinah», etc., vol. III, p. 302; Lane, «Modern Egyptians» vol. I, p. 132.

извращать ходъ исторіи. Уже одно то обстоятельство, что на всѣхъ ступеняхъ культуры, отъ низшей до высшей, изъ общаго числа жертвъ девять-десятыхъ или даже болѣе заключается въ приношеніи яствъ и священныхъ пиршествахъ, ясно говоритъ противъ самобытности теоріи лишенія. Если бы первоначальный мотивъ жертвованія заключался въ стремленіи отдать какую-нибудь цѣнную собственность, то на низшихъ ступеняхъ культуры мы должны были бы встрѣтить приношеніе въ жертву оружія, одежды и украшеній, чего вовсе нѣтъ на самомъ дѣлѣ. Съ другой стороны, предположить, что люди выдумали вдругъ приносить своимъ божествамъ въ жертву такія вещи, которыя завѣдомо не нужны богамъ, другими словами, терпѣть потери безъ того, чтобы кто-либо выигрывалъ отъ этого,—значило бы цѣнить слишкомъ низко практическій смыслъ дикаря, который можетъ, правда, поддерживать старые обряды, послѣ того, какъ они утратили прежній смыслъ, но никогда не приметъ новыхъ безъ разумнаго основанія. Изучая религіи низшихъ расъ, мы находимъ, что люди относятся къ своимъ богамъ также непосредственно и реально, какъ, напр., къ своимъ сосѣдямъ, и тамъ, гдѣ можетъ быть открыта простая первобытная цѣль этихъ отношеній, ее слѣдуетъ принимать за достаточное объясненіе дѣла. Буддизмъ представляетъ поучительный примѣръ того, какимъ образомъ теорія даровъ переходитъ въ теорію лишенія или пожертвованія. По этому ученію, грѣшники осуждены возрождаться въ ряду переселеній въ странствующихъ, палимыхъ огнемъ, несчастныхъ демоновъ (preta). Демоны эти могутъ получать приношенія пищи и питья отъ своихъ родственниковъ, а послѣдніе могутъ оказать имъ благодѣяніе еще тѣмъ, если совершаютъ за нихъ дѣла благочестія, напр., предлагаютъ пищу жрецамъ, если только злополучные духи пали не настолько низко, что жертва уже не приноситъ имъ пользы. Однако, и въ послѣднемъ случаѣ принимается, что если доброе дѣло не приноситъ пользы духу, ради котораго творится, то приноситъ ее творящему [1]). Ясные примѣры самопожертвованія въ дѣлѣ жертвенныхъ приношеній представляютъ такіе случаи, въ которыхъ цѣнность приношенія для жертвователя значительно превосходитъ предполагаемую цѣнность его для божества. Наиболѣе поразительные изъ такихъ случаевъ, встрѣчающіеся у народовъ уже нѣсколько развитыхъ, мы находимъ въ исторіи человѣческихъ жертвоприношеній у семитическихъ народовъ. Царь моавитянъ, увидѣвъ, что побѣда склоняется не на его сторону, принесъ на городской стѣнѣ въ жертву своего старшаго сына. Финикіяне приносили въ жертву, съ цѣ-

[1]) Hardy, «Manual of Budhism», p. 59.

лію умилостивленія гнѣва боговъ, самыхъ дорогихъ изъ своихъ дѣтей; они увеличивали цѣнность жертвы тѣмъ, что выбирали ее изъ благородныхъ семействъ, и настолько сильно было у нихъ убѣжденіе, что угодность жертвы измѣряется тяжестью потери, что ежегодную праздничную жертву составляли только единородныя дѣти. (Κρόνῳ γὰρ Φοίνικες καθ᾽ ἕκαστον ἔτος ἔθυον τὰ ἀγαπητὰ καὶ μονογενῆ τῶν τέκνων). Геліогабалъ перенесъ этотъ отвратительный азіатскій обрядъ въ Италію, избирая въ жертвы своему солнечному божеству мальчиковъ изъ самыхъ благородныхъ семействъ во всей странѣ. Изъ всѣхъ подобныхъ примѣровъ, случаи нарушенія священнаго закона гостепріимства, принесеніемъ въ жертву гостей Юпитеру гостепріимному, Ζεὺς ξένιος, всего рѣзче указываютъ на убѣжденіе семитовъ, что степень угодности жертвы богу измѣряется цѣнностью ея для жертвователя [1]). Такимъ-то образомъ незначительно на низшихъ ступеняхъ культуры, и въ бóльшихъ размѣрахъ въ религіи высшихъ народовъ, совершался переходъ отъ теоріи даровъ къ теоріи пожертвованія или лишенія. Этотъ переходъ замѣтенъ и въ языкѣ, именно въ современномъ значеніи слова „жертва“ сравнительно съ его древнимъ смысломъ. Въ исторіи жертвоприношеній мы видимъ, что многіе народы додумались до мысли, что можно сократить издержки на жертвы, не вредя ихъ дѣйствительности. Результатомъ этого были очень остроумныя уловки для облегченія жертвователя замѣною предполагаемой имъ или предписываемой ему жертвы какимъ-нибудь менѣе цѣннымъ приношеніемъ. Даже въ такихъ предметахъ существенное сходство человѣческихъ умовъ было достаточно для того, чтобы выразиться у отдаленныхъ другъ отъ друга и совершенно независимыхъ расъ такимъ однообразіемъ результатовъ, что трехъ или четырехъ рубрикъ будетъ совершенно достаточно для классифицированія главнѣйшихъ видовъ замѣны жертвъ въ человѣчествѣ.

Отдавать часть вмѣсто цѣлаго представляетъ дѣйствіе, до такой степени похожее на обыкновенную дань вассала своему господину, что она должна была непосредственно вытекать изъ теоріи даровъ и является въ самомъ дѣлѣ рядомъ съ послѣднею. Только тамъ, гдѣ часть, приносимая богамъ, представляетъ уже очень несоразмѣрную цѣнность сравнительно съ цѣною цѣлаго, полное жертвоприношеніе начинаетъ переходить мало-по-малу въ замѣну. Такой случай представляется, напр., жителями Мадагаскара, когда они, насадивъ голову принесеннаго въ жертву животнаго на шестъ и вымазавъ алтарь его кровью и жиромъ,

[1]) II Царствъ, III, 27. Euseb. Præp. Evang. I, 10, IV, 156. Laud. Constant. XIII. Porphyr. De Abstin. II, 56. etc. Lamprid. Heliogabal. VII. Movers, «Phönizier», vol. I, p. 300, etc.

оставляютъ мясо животнаго для себя, своихъ друзей и священнодѣйствующаго жреца [1]); или когда гвинейскіе негры, принося фетишу въ жертву овцу и козу, сами угощаются съ своими друзьями мясомъ, а божеству отдаютъ только часть внутренностей [2]). Такъ же поступаютъ и тунгусы, отдавая богамъ изъ жертвы кусокъ печени и жира и вывѣшивая въ лѣсу шкуру; или монголы, оставляющіе передъ идоломъ до другого дня одно только сердце животнаго [3]). У грековъ древній обычай всесожженія жертвы выродился въ сожиганіе для боговъ однѣхъ только костей и жира убитыхъ быковъ, мясо же поѣдалось поклонниками. Этотъ экономическій обрядъ облеченъ въ миѳическую форму въ легендѣ о хитромъ Прометеѣ, который предлагалъ Зевсу на выборъ двѣ части жертвеннаго быка, предназначенныя для боговъ и для смертныхъ—съ одной стороны были кости, искусно обложенныя бѣлымъ жиромъ, а съ другой—части мяса, прикрытыя отвратительною шкурой и внутренностями [4]). Но религія Зороастра замѣнила древне-арійскую огненную жертву не изъ экономическихъ побужденій, а ради сохраненія этого древняго обряда. Жертвоприношеніе Агништома въ Ведѣ требовало, чтобы животныя убивались, и одна часть мяса приносилась богамъ посредствомъ огня, а другая поѣдалась жертвователями и жрецами; формальное наслѣдіе этого кроваваго обряда—церемонія Изешне у парсовъ уже не требуетъ убіенія животныхъ; по ея предписаніямъ, достаточно вложить шерсть быка въ сосудъ—и подержать его передъ огнемъ [5]).

Принесеніе въ жертву части тѣла самого поклонника есть весьма обыкновенный обрядъ. При этомъ цѣлью жертвы можетъ быть или принесеніе дара, дани, или pars pro toto—замѣна какою-либо частью цѣлаго человѣка. Такія жертвы приносятся или для огражденія себя отъ какихъ-нибудь опасностей, или какъ выкупъ за другихъ. Такъ, у никобарскихъ островитянъ можно видѣть погребальное жертвоприношеніе, въ которомъ суставъ пальца служитъ представителемъ цѣлаго человѣка. Они хоронятъ съ умершимъ все его имущество и отрѣзываютъ у его жены суставъ одного пальца (очевидно, взамѣнъ ея самой); если же она отказывается даже и отъ этого пожертвованія, тогда въ одномъ изъ столбовъ ея дома дѣлается глубокій вырѣзъ [6]). Для насъ, впро-

[1]) Ellis, «Madagascar», vol. I, p. 419.
[2]) Römer, «Guinea», p. 59; Bosman въ Pinkerton, vol. XVI, p. 399.
[3]) Klemm, «Cultur-Gesch.», vol. III, p. 106; Castrén, «Finn. Myth.», p. 232.
[4]) Hesiod. Theog., 537. Welcker, vol. I, p. 764; vol. II, p. 51.
[5]) Haug, «Parsis», Bombay, 1862, p. 238.
[6]) Hamilton, въ «As. Res.», vol. II, p. 342.

чемъ, принесеніе въ жертву пальца представляетъ болѣе значенія, когда оно совершается не въ честь умершаго, а въ честь другихъ божествъ. Послѣдняго рода идею мы видимъ у жителей Тонга въ обычаѣ, извѣстномъ подъ именемъ тутунима, отсѣкать топоромъ или острымъ камнемъ суставъ мизинца руки, въ видѣ жертвы богамъ, ради исцѣленія отъ болѣзни важныхъ родственниковъ. Маринеру случалось видѣть, что пятилѣтнія дѣти оспаривали другъ у друга честь принесенія этой жертвы [1]). У манданов обрядъ посвященія юношей въ мужи состоялъ въ томъ, что посвящаемаго обвивали веревками, какъ лубкомъ, и оставляли висѣть на нихъ до тѣхъ поръ, пока онъ не терялъ сознанія; въ этомъ безчувственномъ (или безжизненномъ, по ихъ собственному выраженію), состояніи его клали на землю, и когда онъ приходилъ въ себя, то подползалъ на рукахъ и колѣняхъ къ старому индѣйцу, сидѣвшему въ врачебномъ шалашѣ съ топоромъ въ рукахъ и буйволовымъ черепомъ передъ собою; юноша поднималъ маленькій палецъ лѣвой руки, какъ жертву Великому Духу, и онъ отсѣкался, иногда вмѣстѣ съ указательнымъ пальцемъ, на черепѣ [2]). Въ Индіи этотъ обычай (скорѣе, впрочемъ, дравидійскаго, чѣмъ арійскаго происхожденія) выступаетъ съ полною ясностью его смысла,—подобно тому, какъ Шива отсѣкаетъ себѣ палецъ, съ цѣлью умилостивить гнѣвъ Кали, такъ, въ южныхъ провинціяхъ матери отсѣкаютъ себѣ пальцы въ жертву божеству, изъ боязни потерять дѣтей. Здѣсь же мы узнаемъ о принесеніи въ жертву золотого пальца, взамѣнъ собственнаго, т.-е. о замѣнѣ самой замѣны [3]). Новозеландцы вѣшаютъ пряди волосъ на деревьяхъ своихъ кладбищъ, которыя признаются мѣстами для жертвоприношеній [4]). Что волосы могутъ замѣнять всю особу ихъ собственника, мы узнаемъ изъ описанія, какъ въ Малабарѣ колдунъ, выгнавъ бѣса изъ одержимаго имъ больного и загнавъ его бичеваньемъ на дерево, связываетъ затѣмъ волосы паціента въ крѣпкій пучокъ и отрѣзываетъ ихъ для умилостивленія демона [5]). Съ этой точки зрѣнія, существующій въ Европѣ обрядъ освященія волосъ, отстригаемыхъ у мальчиковъ, имѣетъ, быть можетъ,

[1]) Mariner's «Tonga Is.», vol. I, p. 454; vol. II, p. 222; Cook's, «3-rd Voy.», vol. I, p. 403. Факты изъ южн. Афр. см. въ Bastian, «Mensch», vol III, pp. 7, 24; Scherzer, «Voy. of Novara», vol. I, p. 212.
[2]) Catlin, «N. A. Ind.», vol. I, p. 172; Klemm, «Cult.-Gesch.», vol. II, p. 170. См. также Venegas, «Noticia de la California», vol. I, p. 117; Garcilaso de la Vega, lib. II, c. 8 (Peru).
[3]) Buchanan, «Mysore», etc. въ Pinkert., vol. VIII, p. 661; Meiners, vol. II, p. 472; Bastian, l. c. См. также Dubois, «India», vol. I, p. 5.
[4]) Polack, «New Zealand», vol. I, p. 264.
[5]) Bastian, «Psychologie», p. 184.

значеніе символической жертвы [1]). Что касается до обрядовъ образного проливанія крови, то они могутъ представлять собою истинное закланіе въ такихъ случаяхъ, когда, напр., ягасы, или жрецы въ Киломбо, лишь помѣчали копьями приносимыхъ имъ дѣтей, вмѣсто того, чтобы пронзать ихъ [2]). Точно также въ Греціи древній варварскій обычай человѣческихъ жертвоприношеній уступилъ мѣсто обряду проливанія нѣсколькихъ капель крови [3]). И въ наше время между поклонниками Вишну существуетъ еще убѣжденіе, что человѣкъ, убившій нечаянно обезьяну или очковую змѣю, можетъ искупить свою вину только человѣческой жертвой; въ силу этого, избранная жертва получаетъ рану въ бедро, притворяется умершею и затѣмъ притворно воскресаетъ, а вытекшая изъ него кровь считается жертвою, замѣняющею его жизнь [4]). Одинъ изъ самыхъ замѣчательныхъ случаевъ переживанія такого образного проливанія крови, сохранившихся на памяти современной Европы, можно найти не у арійскаго, а у туранскаго племени, именно въ повѣрьи эстовъ. Молящійся выпускаетъ передъ молитвой нѣсколько капель крови изъ указательнаго пальца и затѣмъ произноситъ слѣдующую молитву, записанную буквально со словъ лица, которое помнило ее:— „Я называю тебя чрезъ мою кровь и посвящаю тебѣ мою кровь, да снизойдетъ твое благословеніе на мой домъ, конюшни, хлѣва и курятники; да снизойдетъ на нихъ твое благословеніе моей кровью и твоей милостью!“ „Будь моей радостью, о Всемогущій, помощникъ моихъ отцовъ, мой покровитель и охранитель моей жизни! Умоляю тебя силою плоти и крови; прими яства, которыя я приношу тебѣ для твоего поддержанія и на радость моему тѣлу; сохрани меня, какъ твоего добраго сына, и я возблагодарю и прославлю тебя. Помоги мнѣ, Всемогущій, и услышь меня! То, что я сдѣлалъ, по нерадѣнію, дурного передъ тобой, прости мнѣ! Но не позапамятуй, что я честно отдавалъ дань во имя чести, радости и спокойствія моихъ родителей. Сверхъ того, я, припадая, трижды цѣлую землю. Пошли мнѣ скорость въ дѣлахъ, и да будетъ съ тобою миръ!“ [5]). Мы должны были упомянуть объ обрядахъ отсѣканія пальцевъ, отрѣзанія волосъ и выпусканія крови, въ виду ихъ связи съ жертвоприношеніемъ. Сами по себѣ они относятся къ тому обширному отдѣлу разнообразныхъ и часто темныхъ по цѣли

[1]) Theodoret. in Levit, XIX; Hanusch, «Slav. Myth.». Подробности у Bastian, «Mensch», vol. II, p. 229, etc.
[2]) Bastian, «Mensch», vol. III, p. 113 (см. тамъ другія подробности).
[3]) Pausan. VIII, 23; IX, 8.
[4]) «Encycl. Brit.», art. «Brahma». См. «As. Res.», vol. IX, p. 387.
[5]) Boecler, «Ehsten Abergl. Gebräuche», p. 4.

обрядовъ, которые можно помѣстить въ общую категорію церемоніальныхъ уродованій.

Если жизнь приносится за жизнь вообще, то за жизнь, находящуюся въ опасности, можно приносить и чью-либо другую, менѣе цѣнную. Когда въ Перу заболѣвалъ инка или другое важное лицо, онъ приносилъ въ жертву божеству одного изъ своихъ сыновей, умоляя принять эту жертву вмѣсто него самого [1]). Греки находили достаточнымъ приносить богамъ преступниковъ или плѣнныхъ [2]); также поступали и языческія племена сѣверной Европы, которымъ христіанскіе купцы продавали, какъ говорятъ, рабовъ для этой цѣли [3]). Между фактами подобнаго рода одинъ изъ самыхъ типическихъ относится ко времени Пуническихъ войнъ. Карѳагеняне, потерпѣвъ на войнѣ неудачу и бывъ стѣснены Агаѳокломъ, приписали свое пораженіе гнѣву боговъ. Въ прежнія времена ихъ Кроносъ получалъ въ жертву избранныхъ дѣтей своего народа, но впослѣдствіи они стали для этой цѣли покупать и откармливать постороннихъ дѣтей. На самомъ дѣлѣ они подчинялись въ этомъ естественному стремленію жертвователя къ замѣщенію дорогихъ жертвъ, но теперь, въ годину бѣдствій, наступила реакція. Рѣшено было отпраздновать чудовищное жертвоприношеніе, чтобы уровнять счетъ и загладить вину подставныхъ жертвъ. Двѣсти дѣтей изъ благороднѣйшихъ семействъ страны было принесено въ жертву идолу. „Ибо у нихъ была мѣдная статуя Кроноса, съ руками, наклоненными такимъ образомъ, что ребенокъ, положенный на нихъ, скатывался въ расщелину, наполненную огнемъ“ [4]). Финикійскій богъ, называемый здѣсь Кроносомъ, обыкновенно, хотя и не вполнѣ достовѣрно, отожествляется съ Молохомъ. Далѣе, мы легче поймемъ, какимъ образомъ принесеніе въ жертву животнаго можетъ идти взамѣнъ человѣческой жизни, если взглянемъ, какъ въ южной Африкѣ зулусы выкупаютъ затерявшагося ребенка, отдавая вола нашедшему его, а кимбунды искупаютъ кровь раба принесеніемъ въ жертву быка, такъ какъ кровью послѣдняго смывается кровь перваго [5]). Примѣрами жертвенной замѣны человѣка животнымъ могутъ служить слѣдующіе факты. Когда полковнику Макферсону было поручено положить конецъ человѣческимъ жертвоприношеніямъ между кондами въ Ориссѣ, въ сектѣ поклонниковъ богини Земли, послѣдніе начали обсуждать между

[1]) Rivero and Tschudi, «Peruvian Antiq.», p. 196. См. «Rites of Yncas», p. 79.
[2]) Bastian, p. 112; Smith's «Dic. of Gr. & Rom. Ant.» art. «Sacrificium».
[3]) Grimm, «Deutsche Myth.», p. 40.
[4]) Diod. Sic. XX. 14.
[5]) Callaway, «Zulu Tales», vol. I, p. 88; Magyar, «Süd-Africa», p. 256.

собой возможность замѣны человѣческихъ жертвъ принесеніемъ рогатаго скота. Далѣе, есть основанія предполагать, что подобный же способъ церемоніальнаго измѣненія можетъ служить объясненіемъ слѣдующаго жертвеннаго обычая въ другой сектѣ кондовъ. У послѣднихъ, поклонявшихся богу Свѣта, существовалъ праздникъ въ честь этого божества, на которомъ они убивали буйвола въ воспоминаніе того времени, когда, по ихъ словамъ, взявшая верхъ богиня Земли требовала человѣческихъ жертвъ, но богъ Свѣта послалъ племенное божество, которое придавило горою кровожадную богиню Земли и вывело при этомъ изъ кустовъ буйвола, сказавши народу: „Освободите человѣка и принесите въ жертву буйвола“ [1])! Если отбросить отъ этой легенды миѳическую окраску, она получаетъ характеръ памятника исторической замѣны человѣка животнымъ въ жертвенныхъ обрядахъ. На Цейлонѣ заклинатель спрашиваетъ имя бѣса, которымъ одержимъ бѣснующійся, и послѣдній отвѣчаетъ: „я называюсь такъ-то и такъ-то, хочу человѣческой жертвы и не выйду безъ нея!“ Жертва обѣщается, больной освобождается отъ припадковъ, и нѣсколько недѣль спустя жертва приносится, но вмѣсто человѣка—убивается курица [2]). Классическими примѣрами подобной замѣны могутъ служить приношенія самки-оленя вмѣсто дѣвицы Артемиды въ Лаодикеѣ, и козы вмѣсто мальчика Діонису въ Потніи. Здѣсь проглядываетъ нѣкоторая связь съ семитизмомъ, что уже ясно видно изъ исторіи принесенія тенедосскими эолійцами Меликерту (Мелькарту) новорожденнаго теленка вмѣсто новорожденнаго ребенка, при чемъ жертва обувалась въ сапожки, а съ матерью-коровой обращались, какъ съ матерью-женщиной [3]).

Еще одинъ шагъ въ дѣлѣ замѣны, и вмѣсто жертвы приносится ея подобіе. Поучительный примѣръ того, какимъ образомъ возникаетъ этотъ родъ замѣны, представляютъ обряды древней Мексики. На ежегодныхъ годичныхъ праздникахъ въ честь боговъ водъ и горъ, въ храмахъ совершались настоящія человѣческія жертвоприношенія; въ домахъ частныхъ лицъ происходили въ это время ясныя по смыслу, но невинныя по сущности, подражанія того же кроваваго обряда. Съ этою цѣлью изготовлялись изъ тѣста изображенія жертвъ, которымъ сначала воздавалось поклоненіе, а потомъ въ подражаніе истинному обряду, вскрывали грудь, вынимали изъ нея сердце, отрубали голову,

[1]) Macpherson, «India», pp. 108, 187.
[2]) De Silva у Bastian, «Psychologie», p. 181.
[3]) Подробности у Pauly, «Real Encycl.», s. v. «Sacrificia»; Bastian, «Mensch», vol. III, p. 114; Movers, «Phoenizier», vol. I, p. 300.

а члены раздѣлялись на куски и поѣдались [1]). Въ классическихъ религіяхъ Греціи и Рима, желаніе сохранить священные обряды предшествующихъ, болѣе варварскихъ, кровожадныхъ и болѣе расточительныхъ эпохъ выразилось компромиссами въ родѣ, напр., того, что вмѣсто человѣческихъ жертвъ приносились мѣдныя статуи, вмѣсто животныхъ—символическія фигуры изъ тѣста или изъ воска [2]). У брамановъ замѣна живыхъ жертвъ моделями жертвенныхъ животныхъ, приготовленными изъ муки и масла, произошла не изъ экономическихъ побужденій, а съ цѣлью избѣжать лишенія жизни [3]). Современный китаецъ, приверженность котораго къ подобнаго рода символамъ высказывается съ такою рѣзкостью въ приготовленіи изъ бумаги фигуръ, предназначаемыхъ быть слугами покойника, выработалъ съ неменьшею изобрѣтательностью жертвенное подобіе для испрошенія у божества, начальствующаго въ данномъ году, исцѣленія больному человѣку. Съ этой цѣлью вырѣзается изъ бумаги, или рисуется на ней, въ грубомъ видѣ, человѣческая фигура, изображеніе приклеивается къ бамбуковой палкѣ и послѣдняя втыкается въ мѣшокъ фольговыхъ денегъ. Этотъ символъ выносится съ приличными заклинаніями вмѣстѣ съ больнымъ на улицу, жрецъ набираетъ въ ротъ воды, опрыскиваютъ ею больного, изображеніе и фольговыя деньги; затѣмъ послѣднія двѣ вещи сжигаются, и общество садится за праздничный обѣдъ въ честь божества этого года [4]). Въ Каирѣ при разлитіяхъ Нила существуетъ обычай выставлять въ затопляемомъ мѣстѣ коническій земляной столбикъ, который уносится поднимающейся водой. Обычай этотъ, извѣстный подъ именемъ Арусехъ, невѣста, имѣетъ историческое значеніе, представляя, повидимому, замѣну древняго обряда бросанія въ рѣку молодой дѣвушки въ пышномъ нарядѣ, съ цѣлью полученія полнаго разлива [5]). Замѣна эта произошла подъ болѣе гуманнымъ вліяніемъ мусульманства. Приношеніе больнымъ человѣкомъ модели своихъ пораженныхъ членовъ носитъ на себѣ явный характеръ жертвоприношенія, все равно, дѣлается ли она передъ исцѣленіемъ для умилостивленія божества, или какъ благодарственное приношеніе послѣ излѣченія. Модели рукъ и ушей, ставившіяся по обѣту въ древнихъ египетскихъ храмахъ, счи-

[1]) Clavigero, «Messico», vol. II, p. 82. Torquemada, «Monarquia Indiana», X. c. 29. J. G. Müller, pp. 502, 640. См. также ibid, p. 379 (Peru); «Rites and Laws of Yncas», pp. 46, 54.
[2]) Grote, vol. V, p. 366. Schmidt въ Smith's «Dic. of Gr.» etc., art. «Sacrificum». Bastian, l. c.
[3]) Bastian, «Oestl. Asien», vol. III, p. 501.
[4]) Doolitle», «Chinese», vol. I, p. 152.
[5]) Lane, «Modern Egypt.», vol. II, p. 262, Meiners, vol. II, p. 85.

таются, съ одной стороны, благодарственными приношеніями [1]), какъ это имѣетъ, напр., мѣсто по отношенію къ моделямъ лицъ, грудей, рукъ и проч. въ бэотійскихъ храмахъ [2]); съ другой стороны, извѣстны случаи, въ которыхъ модели, какъ субституты пораженныхъ частей тѣла, приносились съ цѣлью полученія исцѣленія. Такъ, въ Германіи, въ первыя времена христіанства, слышались протесты противъ языческаго обычая вѣшать на идоловъ, съ просьбой о помощи, разные деревянные члены человѣческаго тѣла [3]); а въ современной Индіи пилигримъ, пришедшій вымаливать исцѣленіе, помѣщаетъ въ храмъ изображеніе своего больного члена изъ золота, серебра или мѣди, смотря по состоянію [4]).

Обращаясь къ идеѣ жертвоприношеній въ предѣлахъ современнаго христіанства, мы встрѣчаемъ ее въ двоякой формѣ, какъ переживаніе въ народномъ повѣрьи и какъ принадлежность нѣкоторыхъ сторонъ религіи. Одинъ изъ замѣчательныхъ остатковъ ея сохранился въ Болгаріи, гдѣ принесеніе живыхъ жертвъ составляетъ по сіе время одинъ изъ употребительныхъ обрядовъ страны. Въ день св. Георгія тамъ приносятъ въ жертву ягненка и объясняютъ этотъ обычай легендой, въ которой слиты между собою разсказъ о жертвопринесеніи Исаака и чудо надъ тремя отроками. Въ праздникъ Панагіи (Дѣвы Маріи) приносятся въ жертву ягнята, козлята, медъ, вино и пр., чтобы дѣти пользовались здоровьемъ въ теченіе года. Маленькому ребенку предоставляется сдѣлать выборъ свѣчки тремъ святителямъ, для которыхъ предназначается приношеніе, и когда этотъ выборъ сдѣланъ, присутствующіе выпиваютъ, каждый, чашку вина со словами: „Святитель такой-то, тебѣ это приношеніе“. Затѣмъ они рѣжутъ ягненка, или выламываютъ изъ ульевъ медъ, и вечеромъ вся деревня устраиваетъ пиръ изъ жертвенныхъ приношеній, кончающійся у мужчинъ обыкновенно пьяной оргіей [5]). Во многихъ другихъ странахъ Европы стойкая память земледѣльцевъ сохранила въ удивительномъ совершенствѣ наслѣдіе дохристіанскихъ религій. Во Франконіи простой народъ выливаетъ на землю возліяніе, прежде чѣмъ начинаетъ пить; при входѣ въ лѣсъ тамъ кладутъ на камень приношеніе изъ хлѣба и плодовъ, чтобы из-

[1]) Wilkinson, «Ancient Er.», vol. III, p. 395; и въ Rawlinson's Herodotus, vol. II, p. 137. См. I Sam. VI. 4.

[2]) Grimm, «Deutsche Myth.», p. 1131.

[3]) Ibid.

[4]) Bastian, vol. III, p. 116.

[5]) St. Clair and Brophy, «Bulgaria», p. 43. Сравни у черкесовъ современныя приношенія животныхъ передъ крестомъ взамѣнъ дѣтей въ Bell «Circassia», vol. II.

бѣжать нападенія „лѣшаго“, хлѣбопеки бросаютъ въ печь на счастье куски тѣста, приговаривая: „вотъ, чортъ, тебѣ!“ Крестьянинъ въ Каринтіи кормитъ вѣтеръ, выставляя на деревѣ передъ своимъ домомъ блюдо съ пищей, и кормитъ огонь, бросая въ него свиное сало и говяжій жиръ; все это дѣлается съ цѣлью отвратить бури и пожары. Это непосредственное жертвоприношеніе стихіямъ совершалось въ Германіи въ Ивановъ день, въ самой несомнѣнной формѣ, еще въ концѣ прошлаго столѣтія; при этомъ одна часть похлебки выливалась въ огонь, другая въ проточную воду, третья зарывалась въ землю, наконецъ, четвертою намазывались листья, которые клались для вѣтра на дымовыя трубы [1]). У французскихъ крестьянокъ есть обычай выливать передъ обѣдомъ на землю ложку молока или супа; далѣе, Андріё описываетъ въ Дофинѣ обычай крестьянъ выходить во время солнцестоянія при солнечномъ восходѣ на мостъ и приносить въ жертву солнцу яичницу [2]). Послѣдній примѣръ обычая зарывать самаго лучшаго теленка живымъ въ землю, чтобы спасти зачумленное стадо, случился въ Корнваллисѣ въ нынѣшнемъ столѣтіи. Разсказы о жертвоприношеніяхъ дьяволу въ Шотландіи продолжались въ теченіе всего прошлаго столѣтія, и старики въ Шотландіи до сихъ поръ помнятъ тѣ участки полей, которые оставались непаханными, какъ «поле добраго человѣка“ (т.-е дьявола); но обычай „надувать чорта“ былъ уже въ ходу, и чорту отдавались во владѣніе никуда негодные клочки земли [3]). Обычай шведовъ печь на святкахъ пирогъ въ формѣ кабана есть остатокъ жертвеннаго обряда, которымъ свинья приносилась въ жертву Фрейру. Въ то же самое время Оксфордъ празднуетъ воспоминаніе той же прародительской церемоніи, внося свиную голову въ королевскую коллегію подъ звуки пѣсни: „Caput apri defero, Reddens laudes Domino“ [4]). Въ поговоркѣ нѣмецкаго пьяницы, что неопорожненный стаканъ есть приношеніе дьяволу, все еще чувствуется память о древнихъ возліяніяхъ [5]).

Что касается до жертвенныхъ обрядовъ, существующихъ въ современномъ католичествѣ, такъ сказать, офиціально, то примѣромъ мо-

[1]) Wuttke, «Deutsche Volksabergl.», p. 86. См. также Grimm, «Deutsche Mith.», pp. 417, 602.

[2]) Monnier, «Traditions populaires», pp. 187, 666.

[3]) R. Hunt, «Pop. Rom. of W. of England», 1-st Ser. p. 237, Pennat, «Tour in Scotland» въ Pinkert., vol. III, p. 49. J. Y. Simpson, Address to Soc. Ant. Scotland, 1861, p. 33; Brand, «Pop. Ant.». vol. III, pp. 74, 317.

[4]) Brand, vol. I, p. 484. Grimm «D. M.», pp. 45, 194, 1188, см. p. 250; «Deutsche Rechtsalt.», p. 900; Hyltén Cavallius, part I, p. 175.

[5]) Grimm, «D. M.», p. 962.

гутъ служить приношенія по обѣту. Оппозиція со стороны духовенства продолженію этого классическаго способа выраженія благодарности была лишь временной и неполной. Въ V-мъ столѣтіи, какъ кажется, существовалъ обычай дѣлать приношеніе золотыхъ и серебряныхъ глазъ, ногъ и пр. святымъ за полученное отъ нихъ исцѣленіе. Въ началѣ XVI-го столѣтія Полидоръ Вергилій, описавъ классическій обычай, продолжаетъ: „Совершенно такимъ же образомъ приносимъ мы въ нашихъ храмахъ маленькія восковыя изображенія (sigillaria) и фигурки (oscilla). Какъ только начинаетъ болѣть какая-нибудь часть тѣла, напр., рука, нога или грудь, мы дѣлаемъ обѣтъ Богу и его святымъ и приносимъ ему въ даръ для полученія исцѣленія руку, ногу или грудь, вылѣпленныя изъ воска; и этотъ обычай такъ распространился, что подобныя приношенія стали дѣлаться и за животныхъ. Поэтому въ храмы ставятъ фигурки быка, лошади и овцы. При видѣ этого, всякій скромный и строгій человѣкъ въ правѣ усомниться, соперничаемъ ли мы съ религіей или съ предразсудками древнихъ“ [1]). Этотъ обычай до сихъ поръ сильно распространенъ въ Европѣ, но уже начинаетъ, кажется, опускаться въ низшія слои общества, судя по тому, что изображенія, приносимыя по обѣту, дѣлаются уже изъ фальшиваго серебра и другихъ мало-стоющихъ матеріаловъ. . . . .

. . . .

Естественнымъ заключеніемъ этнографическаго обозрѣнія жертвоприношеній должно быть указаніе на распрю между протестантами и католиками, одну изъ самыхъ жестокихъ, когда-либо раздѣлявшихъ христіанскій міръ — по вопросу о томъ, составляетъ ли жертвоприношеніе христіанскій обрядъ, или нѣтъ.

Слѣдующую группу обрядовъ, подлежащихъ нашему разсмотрѣнію, составляютъ посты и нѣкоторыя другія средства вызыванія экстаза или иного рода болѣзненнаго возбужденія для религіозныхъ цѣлей. Въ предшествующемъ изложеніи анимизма мы часто замѣчали или приходили къ заключеніямъ, что вѣрованія низшихъ расъ въ немалой мѣрѣ основываются на фактахъ видѣній и сновъ, принимаемыхъ за реальныя общенія съ духовными существами. Поднимаясь отъ древнѣйшихъ эпохъ культуры, мы находимъ религію въ тѣсной связи съ экстатическими состояніями тѣла. Намъ незачѣмъ, конечно, напоминать читателю, что эти явленія, происходящія въ ущербъ нормальному отправленію тѣла и духа, объяснялись философскими теоріями, предшествовавшими ученію

[1]) Beausobre, vol. II, p. 667. Polydorus Vergilius, De Inventoribus Rerum Basel 1521), lib. V. 1.

новѣйшей медицины, какъ признаки божественнаго посѣщенія, или, по крайней мѣрѣ, какъ продукты сверхъестественныхъ духовныхъ вліяній. Къ сильнѣйшимъ средствамъ доводить разстройства душевныхъ функцій до степени экстатическаго ясновидѣнія принадлежитъ постъ, въ обычной связи съ другими лишеніями, при продолжительномъ созерцательномъ уединеніи въ лѣсу или пустынѣ. Дикарю-охотнику, въ его богатой нечаянностями жизни, часто случается испытывать на себѣ невольнымъ образомъ въ теченіе дней и даже недѣль послѣдствія подобнаго существованія, и онъ скоро выучивается видѣть призраки и бесѣдовать съ ними, какъ съ видимыми личными духами. Выучившись такимъ образомъ секрету общенія съ ними, ему остается впослѣдствіи воспроизвести лишь причину, чтобы вновь вызвать результаты.

Обрядъ поста и объективированіе его болѣзненныхъ проявленій высказываются разительными примѣрами у сѣверо-американскихъ дикарей. У индѣйцевъ (разсказы относятся преимущественно къ алгонкинскимъ племенамъ) обычай продолжительныхъ строгихъ постовъ обязателенъ даже для дѣтей обоего пола съ очень ранняго возраста. Выдержать длинный постъ считается дѣломъ почетнымъ, достойнымъ зависти, поэтому они не ѣдятъ дня по три, или даже по семи дней и пьютъ при этомъ лишь немного воды. Въ теченіе поста особенное вниманіе обращается на сны. Такъ, Таннеръ разсказываетъ исторію одной индѣйской женщины Нетъ-но-ква, которая, будучи двѣнадцати лѣтъ, постилась разъ десять дней къ ряду, пока ей не явился во снѣ человѣкъ, который, поговоривъ съ ней, подалъ ей наконецъ двѣ палки и прибавилъ: „даю тебѣ эти два костыля, чтобы ты ходила на нихъ, и сдѣлаю твои волосы бѣлыми, какъ снѣгъ“. Женщина поняла эти слова, какъ увѣреніе въ томъ, что она достигнетъ глубокой старости, и такая увѣренность служила для нея поддержкой въ минуты горя и опасности. Индѣйскій юноша, достигнувъ возмужалости, удаляется въ уединенное мѣсто для поста, молитвы и размышленій, и получаетъ тамъ духовныя посѣщенія, которыми опредѣляется весь его жизненный характеръ; при этомъ онъ дожидается особенно появленія во снѣ какого-нибудь животнаго, которое и дѣлается для него съ этой поры его „лѣкарствомъ“, фетишемъ, представляющимъ маниту или его генія-покровителя. Напр., если какой-нибудь воинъ видѣлъ въ юности во снѣ летучую мышь, онъ всю жизнь носитъ на макушкѣ шкурку этого звѣря и считаетъ себя столько же застрахованнымъ отъ ранъ враговъ, какъ летучая мышь во время полета. Въ послѣдующей жизни, если индѣйцу что-нибудь нужно, онъ начинаетъ поститься до тѣхъ поръ, пока маниту не обѣщаетъ ему этого во снѣ. Въ то время, какъ взрослые охотятся,

дѣтей иногда заставляютъ дома поститься, чтобы они увидали во снѣ, будетъ ли охота удачна. Охотнику, постящемуся передъ отправленіемъ на охоту, сообщаются во снѣ мѣста, гдѣ держится дичь, и средства утишить вражду злыхъ духовъ; если онъ видитъ во снѣ давно умершаго индѣйца, который говоритъ ему: „если ты принесешь мнѣ жертву, то настрѣляешь оленей въ волю“, тотчасъ же приготовляется жертва въ честь видѣнія, состоящая въ сожженіи цѣлаго оленя или части его. „Меда“, или „лѣкарь“, пріобрѣтаетъ во время постовъ многія изъ тѣхъ особенностей, которыя необходимы для его священнаго служенія. Пророчица оджибвеевъ, извѣстная впослѣдствіи подъ именемъ Катерины Уабозъ, разсказывая исторію своей молодости, описываетъ, какъ, достигнувъ зрѣлости, она постилась разъ въ своемъ уединенномъ домикѣ до тѣхъ поръ, пока не была взята на небо; при входѣ туда она увидала духа — Свѣтлое Голубое Небо; и это было первымъ сверхъестественнымъ общеніемъ въ ея пророческой карьерѣ. Очень интересенъ разсказъ, сообщенный Скулькрафту Чингаукомъ, однимъ изъ алгонкинскихъ предводителей, глубоко посвященнымъ въ мистическую мудрость и живописныя сказанія своего народа: „Чингаукъ началъ разсказъ съ того, что древніе индѣйцы считали постъ дѣломъ очень почетнымъ. Они постились иногда шесть, семь дней, пока тѣло и духъ ихъ не дѣлались легкими и свѣтлыми, что приготовляло ихъ къ снамъ. Стремленіемъ древнихъ духовидцевъ было увидѣть во снѣ солнце, такъ какъ они думали, что этотъ сонъ дѣлалъ ихъ способными видѣть все на землѣ. И они обыкновенно успѣвали въ этомъ, путемъ долгаго поста и долгихъ размышленій о предметѣ. Посты и сны предпринимались съ ранняго возраста. Все, что юноша видитъ и испытываетъ во время поста и сновъ, считается имъ за истину и становится руководящимъ началомъ въ его послѣдующей жизни. За всякимъ успѣхомъ онъ обращается къ этимъ откровеніямъ. Если посты были для него благопріятны, и народъ увѣруетъ въ его способность прозрѣвать будущее, для такого человѣка открытъ путь къ высшимъ почестямъ. Пророкъ, продолжалъ разсказчикъ, испытываетъ свою силу сначала втайнѣ, въ присутствіи одного лишь лица, свидѣтельство котораго необходимо на случай удачи. Выступивъ на это поприще, онъ отмѣчаетъ образы своихъ сновъ и откровеній знаками на древесной корѣ или другомъ матеріалѣ, хотя бы для этого ему потребовалась цѣлая зима, и такимъ образомъ сохраняетъ память о своихъ главнѣйшихъ откровеніяхъ. Если его предсказанія сбываются, свидѣтель заявляетъ объ этомъ, а памятныя замѣтки служатъ дальнѣйшимъ доказательствомъ его пророческой силы и искусства. Время увеличиваетъ его славу. Наконецъ его „kee-keéwins“, или таблички, представляются въ совѣтъ стариковъ, которые совѣщаются объ этомъ предметѣ, такъ какъ весь народъ вѣруетъ въ эти откровенія. Старики рѣшаютъ дѣла и объявляютъ, что человѣкъ одаренъ пророческимъ даромъ — вдохновленъ мудростью и способенъ вести умы своего народа. Таковъ былъ, по словамъ разсказчика, древній обычай, и знаменитые древніе воины предводители достигали власти этимъ путемъ“. Здѣсь остается замѣтить, что „jossakeed'ы“, или духовидцы американскихъ племенъ, вызываютъ въ себѣ состояніе конвульсивнаго экстаза постомъ и употребленіемъ потогонныхъ бань. Въ этомъ состояніи они возвѣщаютъ повелѣнія своихъ домашнихъ духовъ [1]).

Въ другихъ странахъ нецивилизованнаго міра цѣль постовъ заключается, по описаніямъ, въ произведеніи такихъ же экстатическихъ состояній и сверхъестественныхъ общеній. Романъ Пане въ его „Жизни Колумба“ описываетъ обычай гаитянъ поститься, съ цѣлью узнавать отъ духовъ (цеми) будущее; а столѣтіе или два спустя строгій постъ составлялъ тамъ часть искуса для людей, приготовлявшихся къ званію „бойе“, т.-е. колдуновъ, вызывателей, совѣтчиковъ, умилостивителей и заклинателей духовъ [2]). „Кибеты“ (keebèt), или заклинатели абипоновъ, считались у туземцевъ способными нагонять болѣзнь и смерть, исцѣлять всякіе недуги, узнавать близкое и отдаленное будущее, вызывать дождь, градъ, бури, тѣни умершихъ, оборачиваться тигромъ, брать въ руки безнаказанно змѣй и пр. Такое могущество пріобрѣталось, однако, лишь при помощи дьявола, и Добрицгофферъ описываетъ способъ полученія его слѣдующимъ образомъ: „Претенденты на званіе кудесника должны влѣзть на старую иву, свѣшивающуюся надъ какимъ-нибудь озеромъ, и воздерживаться отъ пищи въ теченіе нѣсколькихъ дней, пока не начнутъ прозрѣвать будущаго. Мнѣ всегда казалось, что эти плуты начинаютъ страдать отъ долгаго поста умственнымъ ослабленіемъ, головокруженіями и родомъ бреда, заставляющимъ ихъ воображать, что они одарены высшей мудростью и выдавать себя за волшебниковъ. Они сначала обманываютъ самихъ себя, затѣмъ обманываютъ другихъ“ [3]). Малаецъ, желая застраховать себя отъ ранъ,

---

[1]) Tanners, «Narrat.», p. 288; Loskiel, «N. A. India», part I, p. 76; Schoolcraft, «Ind. Tribes», part I, pp. 34, 113, 360, 391; part III, p. 227; Catlin, «N. A. Ind.», vol. I, p. 36; Charlevoix, «Nouv. Fr.», vol. II, p. 170; vol. VI, p. 67; Klemm, «Cultur-Gesch.», vol. II, p. 170; Waitz, «Anthropologie», vol. III, pp. 206, 217.

[2]) Colobmo, «Vita», ch. XXV; Rochefort, «Iles Antilles», p. 50'. См. также Meiners, vol. II, p. 143 (Guyana).

[3]) Dobrizhoffer, «Abipones», vol. II, p. 68.

удаляется на три дня въ лѣсъ на уединеніе и постъ, и если на третій день къ нему является во снѣ прекрасный по виду духъ, цѣль достигнута [1]). Зулусскій врачъ приготовляетъ себя къ общенію съ „амадлози", или духами, отъ которыхъ онъ долженъ получить наставленія въ своемъ искусствѣ, путемъ воздержанія отъ пищи, лишеній, страданій, бичеванья и уединенныхъ странствованій; все это продолжается до тѣхъ поръ, пока припадки или обмороки не приведутъ его въ прямое общеніе съ духами. Эти туземные прорицатели постятся вообще очень часто и доводятъ себя голоданьемъ, продолжающимся иногда нѣсколько дней, до состоянія полнаго или почти полнаго экстаза, въ которомъ видятъ различныя видѣнія. Связь между постомъ и общеніемъ съ духами считается у зулусовъ столь тѣсной, что у нихъ есть поговорка „постоянно упитываемое тѣло не можетъ видѣть тайныхъ вещей". Въ жирнаго пророка они никогда не увѣруютъ [2]).

Эти ожидаемые или достигаемые результаты поста у некультурныхъ народовъ продолжаются и въ средѣ сравнительно высокой цивилизаціи. Поэтому неудивительно, что въ индусской сказкѣ царь Васавадатта съ своей царицей послѣ торжественнаго покаянія и трехдневнаго поста увидѣли во снѣ Шиву, милостиво сообщившаго имъ новости о себѣ. Неудивительно также, что индусскіе йоги (yogi) по сіе время доводятъ себя постомъ до состоянія, въ которомъ дѣлаются способны видѣть боговъ тѣлесными глазами [3]). У грековъ жрецы-оракулы признавали постъ средствомъ производить пророческіе сны и видѣнія; сама дельфійская Пиѳія постилась для вдохновенія. Галенъ замѣчаетъ, что у постящихся сны бываютъ всего яснѣе [4]). Многіе годы спустя, обычай этотъ перешелъ и въ католицизмъ. Такъ, Архангелъ Михаилъ является, съ мечомъ въ правой рукѣ и съ вѣсами въ лѣвой, нѣкоему священнику въ Сипонте, который, пропостившись и промолившись цѣлый годъ, спрашивалъ его, не угодно ли будетъ ему, чтобы въ его честь былъ выстроенъ храмъ:

„precibus jejunia longis
Addiderat, totoque orans se offlixerat anno" [5]).

Читая разсказы о чудныхъ видѣніяхъ св. Терезы и ея приближенныхъ — какъ святая была перенесена духомъ въ адъ и видѣла тамъ

[1]) St. John, «Far. East.», vol. I, p. 144.
[2]) Döhne, «Zulu Dic.», s. v. «nyanga»; Grout, «Zulu-land», p. 158; Callaway, «Rel. of Amazulu», p. 387.
[3]) Somadeva Bhatta, tr. Brockhaus, vol. II, p. 81; Meiners, vol. II, p. 147.
[4]) Maury, «Magie», p. 237; Pausan. I, 34; Philostr. Apoll. Tyan, I; Galen, Comm. in Hippocr., I.
[5]) Baptist. Mantuan. Fast.. IX, 350.

тьму, огонь и невыразимое отчаяніе; какъ она часто видѣла подлѣ себя своихъ милостивыхъ покровителей Петра и Павла; какъ, въ присутствіи сестры Маріи Баптисты и другихъ лицъ, она вознеслась въ восхищеніи надъ оградой монастыря послѣ причащенія, и какъ подлѣ нея появился ангелъ съ золотымъ, какъ огонь, мечомъ, на концѣ котораго горѣло маленькое пламя; какъ этотъ ангелъ пронзилъ ей мечомъ сердце и внутренности, вынулъ ихъ и зажегъ тѣло великою любовью къ Богу,—современный читатель естественно обращается къ подробностямъ физическихъ условій и самого образа жизни въ женскихъ монастыряхъ, и находитъ, что св. Тереза уже съ дѣтства была болѣзненнаго тѣлосложенія и была подвержена видѣніямъ, а въ послѣдующую жизнь изнуряла свою плоть долгими бдѣніями, суровой религіозной дисциплиной и строгими постами, длившимися по восьми мѣсяцевъ въ году [1]). Безполезно было бы приводить дальнѣйшіе средневѣковые разсказы о постахъ, съ ихъ естественными послѣдствіями, духовными видѣніями— развѣ ими не переполнены громадные фоліанты Болландистовъ? Тамъ, гдѣ постъ все еще сохраняется какъ религіозный обрядъ, послѣдствіе его, заключающееся въ болѣзненно-умственной экзальтаціи, все еще продолжаетъ собою древнее ученіе дикарей, по которому болѣзненный бредъ и сверхъестественное общеніе суть одно и то же. Хлѣбъ и мясо не разъ лишали аскета ангельскихъ посѣщеній, и отверзаніе двери въ трапезную комнату не разъ затворяло для его глазъ врата неба.

Насъ касается, однако, не полная теорія постовъ, какъ религіознаго обряда, а лишь часть ея, впрочемъ, очень важная и, быть можетъ, самая основная. Воздержаніе отъ пищи, какъ актъ самоистязанія и покаянія, относится въ область такихъ религіозныхъ предписаній, до которыхъ настоящее изслѣдованіе едва ли имѣетъ дѣло. Здѣсь обычай постовъ разсматривается съ анимистической точки зрѣнія, какъ процессъ вызыванія сновъ и видѣній, и въ этомъ смыслѣ не будетъ излишнимъ упомянуть о другихъ употребительныхъ средствахъ производить экстатическое состояніе.

Однимъ изъ нихъ служитъ употребленіе лѣкарственныхъ веществъ. Колумбъ нашелъ существовавшую на Вестъ-Индскомъ архипелагѣ, во времена открытія его, религіозную церемонію, заключавшуюся въ томъ, что на голову идола ставилось блюдо съ порошкомъ „когобы", который вдыхался носомъ черезъ посредство тростника съ двумя вѣтвями, вставлявшимися въ ноздри. Далѣе, Пане описываетъ, какъ тамошній жрецъ, призванный къ больному, вступаетъ въ общеніе съ ду-

[1]) «Acta Sanctorum Bolland.», S. Theresa.

хами, нанюхавшись когобы до того, „что, опьянѣвъ, не знаетъ, что̀ дѣлаетъ, и говоритъ страшную нелѣпицу, считающуюся разговоромъ съ цеми, отъ которыхъ, какъ сообщаетъ жрецъ, и произошла болѣзнь". На Амазонкѣ племя Омагва продолжало до новѣйшаго времени употребленіе наркотическихъ растеній, которыя производятъ опьяненіе, длящееся цѣлыя сутки и сопровождаемое необыкновенными видѣніями. Отъ одного изъ такихъ растеній они получаютъ порошокъ „курупа", который нюхаютъ, какъ табакъ, посредствомъ тростинки въ формѣ Y [1]). Сходство названій и обычаевъ ясно указываетъ на связь между омагвами и Антильскими островитянами. Калифорнскіе индѣйцы даютъ дѣтямъ наркотическое питье, чтобы получить изъ ихъ видѣній свѣдѣнія о непріятеляхъ. Мундрукусы въ сѣверной Бразиліи, желая открыть убійцъ, даютъ такое питье духовидцамъ, чтобы преступники явились имъ во снѣ [2]). Даріенскіе индѣйцы кормили дѣтей сѣменами Daturae sanguinea, чтобы вызвать у нихъ пророческій бредъ, въ которомъ они открывали скрытыя сокровища. Въ Перу жрецы, разговаривавшіе съ „гуака", или фетишами, имѣли обыкновеніе приводить себя въ экстатическое состояніе наркотическимъ напиткомъ „тонка" изъ того же растенія, вслѣдствіе чего послѣднее называлось „гуакакача", фетишской травой [3]). Мексиканскіе жрецы, повидимому, также употребляли мазь или напитокъ изъ сѣмянъ „ололіуки" (ololiuhqui), производившихъ бредъ и видѣнія [4]). Табакъ употреблялся съ тою же цѣлью въ обѣихъ Америкахъ. Вообще слѣдуетъ замѣтить, что первобытныя расы курятъ табакъ ради полнаго опьяненія, и съ этой цѣлью глотаютъ дымъ. Колдуны бразильскихъ племенъ приводили себя въ экстазъ во время ихъ конвульсивныхъ оргій куреніемъ табака и видѣли при этомъ духовъ; поэтому неудивительно, что табакъ сталъ называться у нихъ „священной травой" [5]). На этомъ же основаніи сѣвероамериканскіе индѣйцы считали табачную наркотизацію сверхъестественнымъ экстазомъ и грёзы въ этомъ состояніи—наитіями [6]). Такія воз-

[1]) Colombo, «Vita», ch. LXII; Roman Pane, ibid. ch. XV и въ Pinkerton, vol. XII; Condamine, «Travels» въ Pinkert., vol. XIV, p. 226; Martius, «Ethnogr. Amer.», vol. I, pp. 441, 631 (подробности о нюхательныхъ порошкахъ у омагвасовъ, отомаковъ и пр.; туземныя названія: курупа́, паряка́, ніопо, нупа; дѣлаются изъ сѣмянъ Mimosae acacioides, Acacia niopo).

[2]) Maury, «Magie», p. 425.

[3]) Seemann, «Voy. of Herald», vol. I, p. 256; Rivero a. Tschudi, «Peruvian Antiq.», p. 184; J. G. Müller, p. 397.

[4]) Brasseur, «Mexique», vol. III, p. 558; Clavigero, vol. II, p. 40; J. G. Müller, p. 656.

[5]) J. G. Müller, «Amer. Urrel.», p. 277; Hernandez, «Hist. Mexic.», lib. V, c. 51; Purchas, vol. IV, p. 1292.

[6]) D. Wilson, «Prehist. Man.», vol. I, p. 487.

зрѣнія дѣлаютъ понятной слѣдующую замѣчательную церемонію делаваровъ. Во время празднества въ честь бога огня, съ двѣнадцатью прислуживающими ему маниту, ставилась внутри жертвеннаго дома клѣтка, сдѣланная изъ двѣнадцати палокъ, связанныхъ у верхушки и покрытыхъ одѣялами; вышиной она была, приблизительно, въ ростъ человѣка. По окончаніи праздника клѣтка эта нагрѣвалась двѣнадцатью докрасна раскаленными камнями, и въ нее помѣщалось двѣнадцать человѣкъ. Одинъ изъ стариковъ бросалъ двѣнадцать трубокъ табаку на камни, и когда страдальцы доходили до крайнихъ предѣловъ задушенія отъ табаку и жара, ихъ вытаскивали, обыкновенно въ безсознательномъ состояніи [1]). Этотъ обычай, продолжавшійся еще въ прошломъ столѣтіи, замѣчателенъ своимъ сходствомъ съ способомъ очищенія послѣ похоронъ у скиѳовъ, описаннымъ Геродотомъ. Онъ разсказываетъ, что они устроиваютъ шалашъ изъ трехъ наклонныхъ жердей, связанныхъ у верхушки и покрытыхъ войлоками; черезъ отверстіе въ стѣнѣ, въ него кладутся раскаленные до-красна камни и на нихъ насыпается конопляное сѣмя: черезъ это развивается дымъ не меньше, чѣмъ въ паровой банѣ у грековъ, и скиѳы ревутъ отъ наслажденія въ этомъ потогонномъ шалашѣ [2]).

Не останавливаясь на древне-арійскомъ обоготвореніи наркотическаго напитка, послужившаго оригиналомъ божественной Сомѣ индусовъ и божественной Гаомѣ парсовъ, ни на пьяныхъ оргіяхъ поклонниковъ Діониса въ древней Греціи, мы видимъ, что болѣе положительный Древній Міръ идетъ по слѣдамъ низшей культуры въ дѣлѣ употребленія экстатическихъ лѣкарственныхъ средствъ. Таковы декокты, описываемые Пиніемъ, какъ напитки, производящіе бредъ и видѣнія; лѣкарства, упоминаемыя Гезихіемъ, которыми вызывалась Геката; средневѣковыя мази вѣдьмъ, вызывавшія передъ глазами больного привидѣнія, переносившія его на шабашъ и помогавшія ему оборачиваться звѣремъ [3]). Употребленіе подобныхъ средствъ сохранилось до сихъ поръ у персидскихъ дервишей. Эти мистики—не только потребители опіума, подобно множеству своихъ соотечественниковъ, но они курятъ еще гашишъ, и это средство доводитъ ихъ до состоянія экзальтаціи, сопровождаемаго крайними галлюцинаціями. Человѣку въ подобномъ состояніи, говоритъ д-ръ Полакъ, маленькій камень на дорогѣ кажется огромной глыбой, черезъ который едва можно перелѣзть; водосточная ка-

[1]) Loskiel, «Ind. of N. A.», part I, p. 42.

[2]) Herodot, IV, 73—5.

[3]) Maury, «Magie», l. c.; Plin. XXIV, 102; Hesych. s. v. «ὠπήτειρα». См. также Bastian, «Mensch», vol. II, p. 152; Baring-Gould, «Werewolves», p. 149.

нава—такой большой рѣкой, что онъ требуетъ лодку, которая перевезла бы его черезъ нее; человѣческій голосъ звучитъ въ его ушахъ, какъ громъ, и онъ воображаетъ, что у него есть крылья, которыя поднимаютъ его отъ земли. На эти экстатическіе эффекты, въ которыхъ чудеса становятся обычнымъ дѣломъ, въ Персіи смотрятъ какъ на высшія религіозныя проявленія, и лица, подверженныя имъ, равно какъ ихъ дѣянія, считаются святыми и находятъ послѣдователей [1]).

Многія подробности вызыванія экстаза и обморока усиленными движеніями, пѣніемъ и криками, были уже описаны при различныхъ случаяхъ, когда рѣчь шла объ одержаніи бѣсами. Здѣсь я приведу лишь нѣсколько характеристичнымъ случаевъ съ цѣлью показать, что обычай вызывать дѣйствительные или мнимые обмороки и припадки путемъ религіозныхъ упражненій (радѣній) первоначально принадлежалъ дикарямъ и уже отъ нихъ перешелъ на болѣе высокія ступени культуры. Изъ приготовленій гвіанскаго жреца или колдуна къ отправленію его священной обязанности, мы уже можемъ судить объ умственныхъ и физическихъ условіяхъ, въ которыхъ онъ находится. Приготовленія эти заключаются прежде всего въ крайне суровомъ постѣ и самобичеваньи; подъ конецъ поста онъ долженъ плясать до обморока и выводится изъ него питьемъ, приготовленнымъ изъ табачнаго сока, производящимъ страшную тошноту и кровавую рвоту. Такой режимъ продолжается изо дня въ день, пока кандидатъ не доведенъ до состоянія „припадочнаго"; тогда изъ больного онъ дѣлается врачемъ [2]). Далѣе, на медицинскомъ праздникѣ виннебаговъ, члены братства собираются вмѣстѣ съ кандидатами на посвященіе въ длинномъ крытомъ шалашѣ; кандидаты приготовляются къ этому, подъ наблюденіемъ стариковъ-лѣкарей, трехдневнымъ постомъ, соединеннымъ съ сильною испариною и вдыханіемъ паровъ травъ; посвященіе же совершается въ общемъ собраніи нѣсколькими членами, и именно столькими по числу, сколько кандидатовъ. Посвящающіе выстраиваются въ одну линію и, держа каждый обѣими руками свои врачебные мѣшечки, начинаетъ танецъ, сопровождаемый тихими горловыми звуками; темпъ танца, въ началѣ медленный, по мѣрѣ приближенія къ кандидатамъ ускоряется, и вмѣстѣ съ этимъ усиливаются и звуки, которые переходятъ наконецъ въ оглушительный „уфъ!" когда посвящающіе останавливаются передъ претендентами. Въ эту минуту врачебные мѣшечки летятъ въ грудь кандидатамъ. Послѣдніе, какъ бы пораженные электрическимъ ударомъ, падаютъ ничкомъ на землю съ вытянутыми, какъ въ столбнякѣ, и конвульсивно вздрагивающими ногами. Ихъ накрываютъ тогда одѣялами и оставляютъ на нѣсколько минутъ въ покоѣ; какъ только они начинаютъ приходить въ себя послѣ припадка, имъ помогаютъ встать на ноги и ведутъ къ мѣсту, гдѣ даютъ въ руки каждому врачебный мѣшечекъ, а въ ротъ кладутъ врачебный камень. Съ этой минуты они становятся лѣкарями или лѣкарками, смотря по полу, и полноправными членами сословія. Затѣмъ они прохаживаются по шалашу вмѣстѣ съ старѣйшими членами и, въ свою очередь, пробуютъ силу врачебнаго мѣшечка надъ другими, бросая его имъ въ грудь. Продолженіемъ праздника бываетъ пиръ и танцы подъ звуки барабана и трещотки [3]). Дальнѣйшимъ примѣромъ можетъ служить способъ призыванія Эмпонга Лембейя альфурусами на Целебесѣ. Въ то время, какъ жрецы поютъ, главный жрецъ, кривляясь и трясясь всѣмъ тѣломъ, возводитъ глаза къ небу; Лембей входитъ въ него, и онъ съ страшными кривляньями вскакиваетъ на возвышеніе, хлещетъ вокругъ себя пучкомъ листьевъ, скачетъ и пляшетъ и поетъ легенды о древнемъ божествѣ. Черезъ нѣсколько часовъ его мѣсто заступаетъ другой жрецъ, который начинаетъ пѣть уже о другомъ божествѣ; и это продолжается день и ночь до пятаго дня; тогда главному жрецу отрѣзываютъ языкъ, онъ падаетъ безъ сознанія, какъ мертвый, и его прикрываютъ. Отрѣзанный кусокъ языка окуривается ладономъ и надъ тѣломъ жреца кадятъ курильницей, призывая обратно его душу. Придя въ себя, жрецъ снова начинаетъ живой, но уже безсловесный танецъ, пока ему не возвратятъ отнятаго языка, и вмѣстѣ съ нимъ способности рѣчи [4]). Такимъ образомъ въ религіи нецивилизованныхъ народовъ то состояніе, въ которомъ о человѣкѣ говорятъ, что онъ „тронутъ", занимаетъ столь видное мѣсто, что всегда находились обманщики, поддѣльно выказывавшіе это состояніе. По своей болѣзненной природѣ, припадки эти чрезвычайно похожи на тѣ, о которыхъ упоминаетъ исторія у конвульсіонеровъ С. Медара и севенскихъ энтузіастовъ. Впрочемъ, намъ незачѣмъ далеко ходить за примѣрами: менѣе одного поколѣнія тому назадъ, симптомы того же разряда считались еще въ нашей образованной средѣ признаками благодати. Медицинскія описанія сценъ, вызывавшихся фанатическими проповѣдниками въ Англіи, Ирландіи и Америкѣ, представляютъ величайшій интересъ для изучающихъ исторію религіозныхъ обрядовъ.

[1]) Polak, «Persien», vol. II, p. 245; Vambéry въ «Mem. Anthr. Soc.», vol. II, p. 20; Meiners, vol. II, p. 216.

[2]) Meiners, vol. II, p. 162.

[3]) Schoolcraft, «Ind. Tribes», part. III, p. 286.

[4]) Bastian, «Mensch», vol. II, p. 145 Cp. «Oestl. Asien», vol. II, p. 247 (Aracan).

Я приведу здѣсь лишь одинъ случай. „Молодая женщина лежала на землѣ, вытянувшись во всю длину; глаза у нея были закрыты, руки сжаты и подняты, а тѣло, конвульсивно изгибась, образовывало по временамъ дугу, упиравшуюся съ одного конца пятками, а съ другого затылкомъ. Въ этомъ положеніи она находилась безъ словъ и движенія въ теченіе нѣсколькихъ минутъ; затѣмъ страшно вскрикнула и начала пучками вырывать волосы изъ своей непокрытой головы. Потомъ, какъ бы отталкивая отъ себя что-то руками съ выраженіемъ величайшаго ужаса, проговорила: „о, это ужасная пропасть!" Во время этого пароксизма, трое сильныхъ мужчинъ едва могли сдержать ее. Она размахивала руками въ обѣ стороны, судорожно хваталась за траву и корчилась отъ ужаса, какъ бы мучимая какимъ-нибудь внутреннимъ видѣніемъ, но подъ конецъ, истомленная, она впала, повидимому, въ безсознательное состояніе" [1]). Подобныя описанія, показывая, какъ люди новаго времени, въ искреннемъ невѣдѣніи, воспроизводятъ тѣ же нервныя явленія, которымъ съ незапамятныхъ временъ приписывалось дикими племенами религіозное значеніе, отодвигаютъ насъ далеко назадъ въ исторіи человѣческаго ума. Подобныя проявленія въ современной Европѣ представляютъ на самомъ дѣлѣ оживаніе того религіознаго періода, когда умственное разстройство принадлежало къ области религіи.

Отъ этой группы практическихъ обрядовъ, часто весьма вредныхъ по своимъ примѣненіямъ, мы обращаемся къ группѣ церемоній, имѣющихъ значеніе образнаго символизма. Говоря о солнечномъ миѳѣ и поклоненіи солнцу, мы видѣли, какъ съ незапамятныхъ временъ въ религіозныя вѣрованія глубоко вкоренилась ассоціація представленій о востокѣ съ идеей свѣта и теплоты, жизни, счастія и славы, а съ представленіемъ о западѣ всегда соединялись понятія о мракѣ и холодѣ, смерти и разрушеніи. Это воззрѣніе можетъ быть разъяснено и подкрѣплено наблюденіемъ того, какъ такой символизмъ востока и запада выразился и во внѣшнихъ обрядахъ, породивъ рядъ практическихъ пріемовъ касательно положенія умершихъ въ могилахъ и живыхъ людей въ храмахъ, — пріемовъ, которые можно помѣстить подъ общую рубрику оріентаціи, или обращенія на востокъ.

Въ то время, какъ область солнечнаго заката представлялась людямъ, еще въ ихъ дикомъ состояніи, западной страной смерти, область солнечнаго восхода являлась въ болѣе радостныхъ краскахъ, какъ восточная обитель божества. Два противоположные другъ другу обычая хоронить мертвыхъ, согласные, однако, въ томъ, что тѣло помѣщается

1) D. H. Tuke въ «Journ. of Mental Sciences». Oct. 1870, p. 368.

въ направленіи солнечнаго пути по линіи востока и запада, развились, повидимому, подъ вліяніемъ аналогіи солнечнаго заката и смерти съ съ одной стороны, солнечнаго восхода и новой жизни съ — другой. Такъ, въ нѣкоторыхъ частяхъ Австраліи туземцы имѣютъ ясныя представленія о западной странѣ мертвыхъ, тѣмъ не менѣе у нихъ встрѣчается обычай хоронить умершихъ въ сидячемъ положеніи, съ лицомъ, обращеннымъ на востокъ [1]). Самоанцы и фиджійцы, думая, что страна умершихъ лежитъ на далекомъ западѣ, хоронятъ мертвыхъ головою на востокъ, а ногами на западъ [2]), чтобы тѣло, поднявшись, могло идти прямо передъ собою въ обиталище души. Та же мысль ясно выражается у виннебаговъ въ Сѣверной Америкѣ; они зарываютъ иногда трупъ въ землю только по грудь, въ сидячемъ положеніи, съ лицомъ, обращеннымъ на западъ; иногда же могила вырывается въ направленіи съ востока на западъ, и тѣло кладется головою на востокъ, чтобы „покойникъ могъ смотрѣть на счастливую страну запада" [3]).

Подобные же обычаи существуютъ и у нѣкоторыхъ племенъ Южной Америки. Юманы хоронятъ мертвыхъ въ согнутомъ положеніи, съ лицомъ, обращеннымъ къ небесной области солнечнаго восхода, обиталищу ихъ великаго добраго божества, которое, какъ они вѣруютъ, приметъ души ихъ въ свою обитель [4]). Гуарайосы хоронятъ мертвыхъ головой на востокъ, потому что счастливыя страны охоты ихъ бога Тамои, старца Неба, въ которыя направляются умершіе, лежатъ въ восточномъ небѣ [5]). Съ другой стороны у перуанцевъ былъ обычай класть тѣла въ сидячемъ положеніи лицомъ на западъ [6]). Представителями варварской Азіи могутъ быть современные обитатели Іессо, айносы, которые хоронятъ мертвыхъ въ бѣлыхъ одеждахъ головою на востокъ, „потому что тамъ восходитъ солнце"; или тунгусы, которые хоронятъ головою ва западъ; или же средневѣковые татары, воздвигавшіе надъ мертвецомъ большой холмъ и ставившіе на послѣдній статую лицомъ на востокъ, съ чашкою въ рукѣ напротивъ средины живота, или, наконецъ, современные сіамцы, которые никогда не спятъ головою на западъ, потому что въ этомъ символическомъ положеніи погребаютъ умершихъ [7]). Спо-

1) Grey, «Australia», vol. II, p. 327.
2) Turner, «Polynesia», p. 230. Seeman, «Viti», p. 151.
3) Schoolcraft, «Indian Tribes», part IV, p. 54.
4) Martius, «Ethn. Amer.», vol. I, p. 485.
5) D'Orbigny, «l'Homme Amer.», vol. II, pp. 319, 330.
6) Rivero a. Tschudi, «Peruv. Antiq.», p. 202. См. также Arbousset a. Daumas, «Voyage», p. 277. (Kafirs).
7) Bickmore, въ «Tr. Eth. Soc.», vol. VII, p. 20. Georgi, «Reise, vol. I, p. 266. Gul. de Rubruquis in Hakluyt, vol. I, p. 78. Bastian, «Oestl. Asien», vol. III, p. 228.

собѣ древнихъ грековъ хоронить тѣла въ направленіи съ востока на западъ (головами на западъ, какъ у аѳинянъ, или обратно) представляетъ дальнѣйшее звено въ цѣпи этого обычая [1]). Въ силу того же древняго и широко распространеннаго представленія, а не вслѣдствіе позднѣйшаго самостоятельнаго измышленія, тѣло Христа, какъ говоритъ преданіе, было похоронено головою на западъ, слѣдовательно, лицомъ на востокъ; отсюда же произошелъ незабытый до сихъ поръ обычай средневѣковыхъ христіанъ рыть могилы съ востока на западъ. Правило—класть мертвыхъ головою на западъ, и цѣль этого, чтобы мертвый всталъ лицомъ на востокъ, вполнѣ подтверждаются слѣдующей выдержкой изъ одного духовнаго сочиненія XVI-го столѣтія: „Debet autem quis sic sepeliri, ut capite ad occidentem posito, pedes dirigat ad orientem, in quo quasi ipsa positione orat: et innuit quod promptus est, ut de occasu festinet ad ortum: de mundo ad seculum" [2]).

Тамъ, гдѣ между низшими расами поклоненіе солнцу начинаетъ облекаться въ форму систематическаго ритуала, оріентація молящихся и храма становится обычнѣе и опредѣленнѣе. Поклоняющіеся солнцу команчи, приготовляясь идти на войну, кладутъ передъ восходомъ солнца свое оружіе на восточную сторону хижинъ, чтобы его освѣтили первые лучи солнца. Индѣйцы Пуэбло въ Новой Мексикѣ, принявшіе христіанство, все еще сохраняютъ слѣды прежняго поклоненія солнцу, обращаясь къ нему при восходѣ [3]). Выше было уже упомянуто, какъ нѣкогда Солнечный вождь луизіанскихъ натчезовъ каждое утро, передъ солнечнымъ восходомъ, становился въ дверяхъ своего дома лицомъ на востокъ и пускалъ табачный дымъ сначала въ направленіи солнца, а потомъ по направленію трехъ другихъ странъ свѣта [4]). У поклоняющихся солнцу флоридскихъ апалачей, ихъ пещерный храмъ открывался на востокъ, и тутъ же въ праздничные дни стояли передъ восходомъ солнца жрецы, чтобы съ его первыми лучами начать предписанные обряды пѣнія, куренія и принесенія жертвъ [5]). Въ древней Мексикѣ, гдѣ поклоненіе солнцу было средоточіемъ всей ея сложной религіи, колѣнопреклоненные молельщики обращались лицомъ на востокъ, а двери ихъ святилищъ были обращены большею частію на западъ [1]). У перуанцевъ поклоненіе солнцу выражалось очень характеристично въ томъ, что даже деревни строились у нихъ на покатостяхъ, обращенныхъ на востокъ, чтобъ обитатели могли видѣть и привѣтствовать свое національное божество при его восходѣ. Въ храмѣ солнца въ Куцко, золотой блестящій дискъ этого свѣтила, стоявшій на западной стѣнѣ, смотрѣлъ черезъ восточныя двери прямо на востокъ, такъ что на него падали первые лучи восходящаго солнца и, отражаясь отъ-сюда, озаряли все святилище [2]).

¹) Aelian. Var. Hist. V. 14, VII. 19; Plutarch. Solon, X; Diog. Laert. Solon; Welcker, vol. I, p. 404.
²) Beda in Die S. Paschæ. Durand, Rationale Divinorum Officiorum, lib. VII, c. 35—39. Brand, «Popul. Antiq.», vol. II, pp. 295, 318.
³) Gregg, «Commerce of Prairies», vol. I, pp. 270, 273; vol. II, p. 318.
⁴) Charlevoix, «Nouv. France», vol. VI, p. 178.
⁵) Rochefort. «Iles Antilles», p. 365.

Въ Азіи древнее арійское поклоненіе солнцу выражается не менѣе ясно въ обрядахъ оріентаціи. Правила касательно послѣдняго составляютъ часть того утомительнаго церемоніала, который ежедневно долженъ продѣлываться браманомъ. Совершивъ на разсвѣтѣ омовеніе, онъ углубляется въ размышленія объ ослѣпительномъ свѣтѣ солнца, который есть Брама, высшая душа; потомъ приступаетъ къ поклоненію солнцу, при чемъ становится на одну только ногу, касаясь другою пятки или стопнаго сочлененія; лицомъ онъ обращенъ на востокъ и держитъ передъ собою руки сложенными въ пригоршни. Въ полдень, снова поклоняясь солнцу, онъ сидитъ лицомъ на востокъ и читаетъ свою ежедневную долю Ведъ. Дѣлая богамъ приношеніе воды и ячменя, онъ обращается сначала на востокъ и уже потомъ на югъ и сѣверъ. Освященіе огня и жертвенныхъ орудій, составляющее главнѣйшую часть его религіознаго служенія, совершается при обращеніи лица прежде всего или преимущественно на востокъ [3]). Значеніе такого почитанія свѣтлой области солнечнаго восхода со стороны поклонниковъ солнца выясняется еще болѣе, если, рядомъ съ приведенными фактами, поставить обряды другой, болѣе мрачной религіи, въ которыхъ выражается набожный ужасъ передъ западною страною смерти. Антитезомъ поклоняющихся востоку правовѣрныхъ брамановъ могутъ служить туги, поклонники Кали, богини смерти. Въ честь этой богини убивались жертвы, и ей же посвящались тѣ заступы, которыми рылись могилы убитыхъ. Во время уничтоженія этого кроваваго культа, англичане заставляли совершать обрядъ освященія заступовъ только для виду, въ своемъ присутствіи, тѣхъ, которые хорошо знали смыслъ мрачнаго обряда. На страшное орудіе не должна была падать тѣнь ни отъ единаго живого

¹) Clavigero, «Messico», vol. II, p. 24, J. G. Müller, p. 641. См. Oviedo, «Nicaragua», p. 29.
²) J. G. Müller, p. 363, Prescott, «Peru», book I. ch. 3. Garcilaso de la Vega, «Commentarios Reales», lib. III, c. 20, говоритъ, что это было на восточномъ концѣ; ср. lib. VI, c. 21 (принесеніе въ жертву ламы головою на востокъ).
³) Colebrooke, «Essays», vol. I, IV и V.

существа; освящающій его жрецъ, совершая предписанное четырекратное омовеніе орудія водой и семикратное очищеніе огнемъ, сидѣлъ, обращенный лицомъ на западъ; когда затѣмъ ему удавалось съ одного удара расколоть кокосовый орѣхъ, что̀ означало, что освященіе произошло, тогда орудіе клалось на землю, и присутствующіе поклонялись ему съ лицомъ, обращеннымъ на западъ [1]).

Эти два противоположные обряда поклоненія на востокъ и западъ перешли и въ современную религію Европы и до сихъ поръ удержались въ ней. Если смотрѣть на возникновеніе ихъ у христіанъ съ исторической точки зрѣнія, то едва ли можно допустить здѣсь вліяніе со стороны іудеевъ. Іудейскій храмъ имѣлъ входъ съ востока, а святилище его было обращено на западъ. Поклоненіе солнцу считалось у іудеевъ великимъ грѣхомъ, и связанное съ нимъ обращеніе поклонниковъ на востокъ было противно іудейскимъ обычаямъ. Это замѣтно изъ видѣнія Іезекіиля: „и тамъ, у дверей храма Іеговы, между преддверіемъ и алтаремъ, стояло около двадцати пяти человѣкъ, спиною къ храму Іеговы и лицомъ на востокъ, и люди эти молились на восходъ солнца“ [2]). Нѣтъ основанія предполагать, чтобы и въ позднѣйшее время обрядъ этотъ проникъ въ еврейское богослуженіе. Притомъ же обрядъ солнечнаго Миѳа у другихъ народовъ, выдававшихся по своему умственному вліянію въ раннюю эпоху христіанства, совершенно достаточно объясняетъ возникновеніе разбираемаго обычая у христіанъ. Съ одной стороны, являлось поклоненіе солнцу въ Азіи, въ особенности въ почитаніи восходящаго солнца въ древне-персидской религіи, остатки которой уцѣлѣли на востокѣ Турецкой имперіи; христіанскія секты въ Азіи молятся, обратясь къ солнцу, и іезиды обращаются къ востоку, и по направленію къ нему хоронятъ своихъ мертвецовъ [3]). Съ другой стороны, оріентація существовала въ классической религіи Греціи, правда, не въ формѣ слѣпого послѣдованія однообразному закону, а лишь какъ общій принципъ, выполнявшійся различнымъ образомъ. У аѳинянъ былъ обычай располагать входъ въ ихъ храмъ на востокъ, такъ чтобы божественное изображеніе внутри храма могло видѣть восходящее солнце. Лукіанъ имѣетъ въ виду этотъ обычай, говоря о наслажденіи смотрѣть на прекраснаго вѣчно желаннаго гостя

[1]) «Illustrations of the History and Practices of the Thugs», London, 1837, p. 46.

[2]) Іезек. VIII, 16. Mishna, «Sukkoth». См. Fergusson въ Smith's «Diction. of the Bible» s. v. «Temple».

[3]) Hyde «Veterum Persarum Religionis Historia», ch. IV. Niebuhr, «Riesebeschreib. nach Arabien», vol. I, p. 39. Layard, «Nineweh», vol. I, ch. IX.

дня, привѣтствовать его восходъ и упиваться свѣтомъ черезъ отворенныя двери. Не менѣе ясенъ смыслъ и противоположнаго обычая, на который указываетъ Витрувій. Священные дома безсмертныхъ боговъ должны устраиваться, въ случаѣ свободы выбора и за отсутствіемъ какихъ бы то ни было препятствій, такимъ образомъ, чтобы храмъ и помѣщенная въ ней статуя смотрѣла на западъ; тогда всякій, приближающійся къ алтарю для жертвы, обѣта или молитвы, видитъ въ одно и то же время статую и востокъ неба, и ему кажется, что передъ нимъ подпимаются, глядя на него, божественные образы. Алтари боговъ должны были располагаться на востокъ [1]).

Обычай обращенія на востокъ, неизвѣстный первымъ христіанамъ, развился въ ихъ религіи въ теченіе первыхъ четырехъ столѣтій. Съ этого времени устанавливается правило обращаться при молитвѣ на востокъ, какъ къ мистической области Свѣта Міра, къ Солнцу Правды. Августинъ говоритъ: „стоя на молитвѣ, мы обращаемся на востокъ, гдѣ возносится небо, не потому, чтобы Богъ былъ только тамъ, или чтобы онъ покинулъ другія страны свѣта, но ради внушенія нашему уму потребности обращаться къ болѣе совершенному, т.-е. къ Богу“. Не удивительно, что древніе христіане, слѣдуя обряду поклоненія солнцу лишь по формѣ, думали, однако, что они исполняютъ его по существу. Такъ, Тертулліанъ пишетъ: „другіе же думаютъ съ бо̀льшею увѣренностью, что солнце нашъ Богъ... Эта мысль возникла, когда стало извѣстно, что мы молимся, обращаясь лицомъ на востокъ“. Хотя изъ положенія нѣкоторыхъ наиболѣе древнихъ и почитаемыхъ христіанскихъ церквей можно было видѣть, что обращеніе на востокъ не было первоначальнымъ правиломъ церковной архитектуры, однако, этотъ обычай рано сдѣлался господствующимъ.

. . . .

Ни въ одной изъ христіанскихъ церемоній обычай обращенія на востокъ и западъ не достигъ такой полноты и образности, какъ въ обрядахъ крещенія. Крещаемаго ставили лицомъ на западъ и заставляли отрекаться отъ Сатаны, съ выраженіемъ отвращенія, вытягиваніемъ въ его направленіи рукъ, или взмахиваніемъ ихъ, къ чему присоединялось троекратное дуновеніе и плеванье. Кириллъ Іерусалимскій въ его „Катехизисѣ Таинствъ“ описываетъ этотъ обрядъ слѣдующимъ образомъ: „вы входите сначала въ преддверіе крестилища, становитесь лицомъ на западъ (πρὸς τὰς δυσμάς), и вамъ приказываютъ ото-

[1]) Lucian. De Domo, VI. Vitruvius. De Architectura, IV, 5. См. Welcker, vol. I, p. 403.

гнать отъ себя Сатану протягиваніемъ рукъ, какъ бы онъ былъ тутъ... Почему же вы стоите лицомъ на западъ? Это — необходимо, потому что солнечный закатъ есть образъ тьмы, а сатана есть тьма и сила его есть въ тьмѣ; поэтому, символически обращаясь на западъ, вы отрекаетесь отъ господина тьмы". Затѣмъ новокрещаемый, обратившись на востокъ, принималъ присягу своему новому повелителю Христу. Вся церемонія и ея значеніе очень ясно изложены Іеронимомъ въ слѣдующихъ словахъ: „Въ таинствахъ (разумѣя крещеніе) мы отрекаемся прежде всего отъ царствующаго на западѣ, который умираетъ для насъ вмѣстѣ съ нашими грѣхами; потомъ, обратившись на востокъ, мы входимъ въ общеніе съ Солнцемъ Правды, обѣщая быть его слугами" [1]).

. . . .

Постройка церквей на востокъ и обращеніе туда же молящихся удержались какъ въ греческой, такъ и въ латинской церкви. Въ Англіи обычай этотъ началъ падать со временъ реформаціи и, повидимому, совсѣмъ исчезъ въ началѣ нынѣшняго столѣтія; однако, съ тѣхъ поръ онъ снова началъ оживать до извѣстной степени, благодаря возродившимся средневѣковымъ стремленіямъ настоящаго вѣка. Фактъ, что среди насъ до сихъ поръ живетъ древній обрядъ поклоненія солнцу, сохранивъ за собою смыслъ символа, представляетъ для изучающаго исторію поразительный примѣръ той связи между обрядомъ и его смысломъ, который сохраняется въ историческомъ движеніи религіи по различнымъ ступенямъ культуры. Вліяніе божественнаго Солнца на его грубыхъ первобытныхъ поклонниковъ продолжается по сіе время, но уже въ формѣ механической силы, дѣйствующей діамагнетически на ось церкви и вращающей тѣла молящихся.

Послѣднюю группу обрядовъ, историческій ходъ которыхъ подлежитъ нашему описанію, составляетъ обрáзный церемоніалъ Очищенія. Несмотря на темноту и запутанность, внесенныя въ этотъ вопросъ многообразными видоизмѣненіями церемоніи въ ея историческомъ теченіи, основная мысль обряда все-таки ясна. Это есть не что иное, какъ постепенный переходъ отъ дѣйствительнаго къ символическому очищенію, переходъ отъ устраненія тѣлесной нечистоты къ освобожденію себя отъ невидимаго, духовнаго и наконецъ нравственнаго зла. Языкъ нашъ идетъ рука объ руку съ этимъ движеніемъ идей, переходя въ словѣ

[1]) Augustin. De Serm. Dom. in Monte, II, 5. Tertullian. Contra Valentin, III; Apolog. XVI. Constitutiones Apostolicæ, II. 57. Cyril. Catech. Myst. I. 2. Hieronym. in Amos. VI. 14; Bingham, «Antiquities of Chr. Church». book VIII. ch. 3, book XI, ch. 7, book XIII, ch. 8. J. M. Neale, «Eastern Church», part . 956; Romanoff, «Creco-Russian Church», p. 67.

„очищеніе" отъ его первоначальнаго матеріальнаго значенія къ понятію объ освобожденіи себя отъ оскверняющей причины, вины противъ закона и нравственнаго грѣха. То, что для насъ метафора, для людей низшей культуры было съ раннихъ поръ обрядомъ: они очищали и лица и предметы на основаніи опредѣленныхъ предписаній, преимущественно путемъ погруженія ихъ въ воду или окропленія ею, также окуривая ихъ огнемъ или проводя ихъ черезъ послѣдній. Яснѣйшее доказательство того, что обрядъ, превратившійся теперь въ чистую формальность, первоначально имѣлъ практическое значеніе, заключается въ томъ, что церемонія очищенія до сихъ поръ относится къ такимъ случаямъ жизни, которые въ самомъ дѣлѣ требуютъ реальнаго очищенія, напр., очищеніе новорожденнаго и его матери, очищеніе убійцы, пролившаго человѣческую кровь, или наконецъ лица, осквернившагося прикосновеніемъ къ трупу. Изучая распредѣленіе различныхъ формъ этого обряда у различныхъ народовъ и допустивъ даже въ широкихъ размѣрахъ возможность перенесенія ихъ изъ одной религіи въ другую, отъ народа къ народу, мы все-таки встрѣчаемъ такое разнообразіе въ подробностяхъ и цѣляхъ этихъ церемоній, что трудно допустить, чтобы онѣ произошли отъ какой-нибудь одной или нѣсколькихъ религій древняго міра. Скорѣе онѣ развились независимо другъ отъ друга въ различныхъ направленіяхъ, выходя изъ той же идеи, общей всему человѣчеству. Этотъ взглядъ оправдывается, если разсматривать очищеніе въ ряду такихъ типическихъ примѣровъ, въ которыхъ оно вызывалось, какъ у дикарей, такъ и у варваровъ, какими-либо опредѣленными событіями жизни.

Очищеніе новорожденныхъ является у низшихъ расъ въ разнообразныхъ формахъ, но возможно, что въ нѣкоторыхъ отдѣльныхъ случаяхъ это были заимствованія отъ болѣе развитыхъ народовъ. Слѣдуетъ замѣтить, что хотя нареченіе ребенку имени часто связывается съ его церемоніальнымъ очищеніемъ, однако, прямой связи между обоими обрядами не существуетъ, кромѣ, разумѣется, того, что оба совершаются въ одинаково раннюю эпоху жизни. Для тѣхъ, которые интересуются дѣйствительнымъ происхожденіемъ обычая, можно указать на разсказъ о Кичтакскихъ островитянахъ, которые моютъ новорожденнаго и даютъ ему имя не въ формѣ церемоніи, а изъ чисто практическихъ цѣлей [1]). У бразильскихъ юмановъ, какъ только ребенокъ выучивается сидѣть, его окропляютъ настоемъ извѣстныхъ травъ и даютъ имя, принадлежавшее одному изъ предковъ [2]). У нѣкоторыхъ джакун-

[1]) Billings, «N. Russia», p. 175.
[2]) Martius, «Ethnogr. Amer.», vol. I, p. 485.

скихъ племенъ Малайскаго полуострова, ребенка тотчасъ послѣ рожденія несутъ къ ближайшей рѣкѣ и моютъ; затѣмъ въ домѣ разводится огонь, въ который бросаютъ ароматическое дерево, и ребенокъ проносится надъ куреньемъ нѣсколько разъ [1]). У ново-зеландцевъ крещеніе ребенка не есть какой-нибудь новый обычай; обрядъ этотъ считается самими туземцами древнимъ и дошедшимъ по преданію, а между тѣмъ у древнихъ племенъ Полинезіи ничего подобнаго не встрѣчается. Развился ли у нихъ этотъ обрядъ самостоятельно или нѣтъ, во всякомъ случаѣ онъ вполнѣ входитъ въ систему туземной религіи. Крещеніе совершалось жрецомъ на восьмой день по рожденіи или ранѣе, на берегу рѣки или въ другомъ мѣстѣ; при этомъ жрецъ кропилъ ребенка водою помощью древесной вѣтви, а иногда ребенка совершенно погружали. Вмѣстѣ съ очищеніемъ, ребенокъ получалъ имя; съ этой цѣлью жрецъ повторялъ списокъ именъ предковъ до тѣхъ поръ, пока ребенокъ не чихнетъ, что обозначаетъ сдѣланный имъ выборъ. Церемонія имѣла характеръ посвященія и сопровождалась ритмически произносимыми формулами заклинаній. Будущаго воина убѣждали пламенѣть гнѣвомъ, легко прыгать и увертываться отъ копій, быть злобнымъ, смѣлымъ и дѣятельнымъ, и начинать работу, прежде чѣмъ высохнетъ съ земли роса; будущей женѣ приказывать приготовлять пищу, ходить за дровами, ткать одежду и вообще работать до послѣдней возможности. Въ позднѣйшій періодъ жизни совершалось вторичное священное окропленіе, черезъ которое юноша вступалъ въ число воиновъ. Относительно значенія этого церемоніальнаго омовенія слѣдуетъ вообще замѣтить, что новорожденный считался въ высшей степени нечистымъ, и прикасаться къ нему могли до совершенія этого обряда лишь немногія особыя лица [2]). На Мадагаскарѣ, вслѣдъ за рожденіемъ ребенка, поддерживается въ дому огонь въ теченіе нѣсколькихъ дней; затѣмъ ребенокъ, одѣтый въ лучшія одежды, выносится вонъ изъ дому и вносится обратно по установленному церемоніалу, при чемъ каждый разъ его переносятъ черезъ огонь, разведенный близъ двери [3]). Изъ соотвѣтствующихъ церемоній въ Африкѣ можно указать на слѣдующія. Туземцы Сарака омываютъ ребенка чрезъ три дня послѣ рожденія святой водой [4]). У мандинговъ ребенку стригли волосы через недѣлю послѣ рожденія, и жрецъ, призывая благословеніе, бралъ его на руки,

[1]) «Joun. Ind. Archip.», vol. II, p. 264.
[2]) Taylor, «New Zealand», p. 184; Yate, p. 82; Polack, vol. I, p. 51; A. S. Thomson, vol. I, p. 118; Klemm, «Cultur-Gesch.», vol. IV, p. 304. См. Schirren, «Wandersagen der Neuseeländer», pp. 58, 183; Shortland, p. 145.
[3]) Ellis, «Madagascar», vol. I, p. 152.
[4]) Munzinger, «Ost-Africa», p. 387.

шепталъ ему на ухо, плевалъ три раза въ лицо и громко произносилъ передъ присутствующими его имя [1]). Въ Гвинеѣ извѣстіе о рожденіи ребенка возвѣщается публично, новорожденнаго носятъ по улицамъ, и старѣйшины города или семейства кропятъ его водой изъ чашки, призывая на него благословеніе, здоровье и богатство; друзья слѣдуютъ этому примѣру, пока ребенокъ не промокнетъ до костей [2]). Въ этихъ различныхъ примѣрахъ очищенія дѣтей форма очищенія огнемъ имѣетъ большую этнологическую важность, не потому, чтобъ она была болѣе свойственна представленію дикаря, чѣмъ форма омовенія или окропленія водою, но потому, что послѣдняя церемонія могла быть заимствована отъ христіанъ. Въ самомъ дѣлѣ, если говорить о крещеніи у дикарей съ общей точки зрѣнія, то нѣтъ основаній не допустить самобытнаго возникновенія у нихъ этого обряда, но небезопасно утверждать то же по отношенію къ каждому отдѣльно случаю.

Очищеніе женщинъ послѣ родовъ и пр. совершается у низшихъ расъ въ такомъ видѣ, что исключается всякая мысль о заимствованіи этого обряда отъ болѣе цивилизованныхъ народовъ. Обычай сѣвероамериканскихъ индѣйцевъ удаленія и очищенія женщины сравнивался съ соотвѣтствующими предписаніями Левитскаго закона, но сходство между ними вовсе не близкое и объясняется всего скорѣе одинаковостью уровня цивилизаціи. Независимость развитія этого обычая очень ясно высказывается въ обрядахъ выставленія огней и въ зажиганіи „новаго огня“ при возвращеніи женщины въ общество у ирокезовъ и сіуксовъ въ Сѣверной Америкѣ [3]) и басутовъ въ южной Африкѣ. У послѣднихъ существуетъ, кромѣ того, обрядъ очищенія, посредствомъ окропленія, надъ дѣвушками въ пору созрѣванія [4]). Готтентоты считаютъ роженицу и ребенка нечистыми, пока надъ ними не совершенъ обрядъ омовенія и натиранія жиромъ, совершающійся, впрочемъ, въ очень неопрятной туземной формѣ [5]). Очищеніе водой было очень обыкновенно въ западной Африкѣ [6]). Татарскія племена Монголіи купаютъ женщинъ,

[1]) Park, «Travels», ch. VI.
[2]) J. L. Wilson, «West-Afrika», p. 399. См. также Bastian, «Mensch», vol. II, p. 279 (Watje); «Anthr. Review», Nov. 1864, p. 243 (Mpongwe); Barker-Webb and Berthelot, vol. II, p. 163 (Tenerife).
[3]) Schoolcraft, ‹Ind. Tribes›, part I, p. 261; part III, p. 243, etc; Charlevoix, ‹Nouv. France›, vol. V, p. 425; Wilson въ ‹Tr. Eth. Soc.›, vol. IV, p. 294.
[4]) Casalis, ‹Basutos›, p. 267.
[5]) Kolben, vol. I, pp. 273, 283.
[6]) Bosman въ ‹Pinkert.›, vol. XVI, pp. 423, 527; Meiners, vol. II, pp. 107, 463.

а въ Сибири очищеніе производится перепрыгиваніемъ черезъ огонь [1]). Купаніе женщинъ послѣ родовъ у мантрасовъ Малайскаго полуострова составляетъ церемоніальный обрядъ [2]). То же мы видимъ и у туземцевъ Индіи; здѣсь, какъ въ сѣверныхъ, такъ и въ южныхъ провинціяхъ, церемонія очищенія матери и церемонія даванія имени ребенку совершаются въ одинъ и тотъ же день [3]). Не приводя дальнѣйшихъ примѣровъ, легко убѣдиться, что мы имѣемъ передъ собой чисто практическій обычай, освященный традиціоннымъ употребленіемъ и превратившійся, наконецъ, въ религіозную церемонію.

Почти то же можно сказать и объ очищеніи отъ оскверненія, вслѣдствіе кровопролитія или прикосновенія къ умершему, у дикарей и варваровъ. Дакоты въ Сѣверной Америкѣ употребляютъ паровую баню не только какъ лѣкарство, но и какъ средство очищенія послѣ убійства человѣка или прикосновенія къ трупу [4]). У наваховъ (Navajos), человѣкъ, хоронившій мертваго, считаетъ себя нечистымъ, пока не вымоется водою, освященною именно для этой цѣли [5]). На Мадагаскарѣ, никто изъ сопровождавшихъ погребальную процессію не смѣетъ войти во дворъ дворца не выкупавшись, и одежды плакальщиковъ, возвращающихся съ могилы, также подвергаются очищенію [6]). У южно-африканскихъ басутовъ воинъ, возвращающійся съ битвы, долженъ очиститься отъ пролитой крови; иначе тѣни его жертвъ будутъ преслѣдовать его по ночамъ и нарушать его сонъ. Поэтому воины въ полномъ вооруженіи торжественной процессіей отправляются умываться на ближайшую рѣку и обмываютъ при этомъ и оружіе. Въ такихъ случаяхъ колдунъ обыкновенно пускаетъ въ рѣку, выше мѣста купанья, какое-нибудь магическое снадобье, въ родѣ употребляемыхъ имъ для составленія освященной воды, которою онъ кропитъ народъ, посредствомъ хвоста какого-нибудь животнаго, во время праздниковъ публичныхъ очищеній. Тѣ же басуты употребляютъ, кромѣ того, окуриваніе горящимъ деревомъ для очищенія хлѣба на поляхъ и отбитаго у непріятеля скота. Очищеніе огнемъ употребляется въ незначительныхъ случаяхъ, не требующихъ жертвоприношеній. Такъ, если мать видитъ, что ея ребенокъ перебѣжалъ черезъ могилу, она поспѣшно подзываетъ его,

---

[1]) Pallas, «Mongol. Völkerschaften», vol. I, p. 166, etc.; Strahlenberg, «Siberia», p. 97.

[2]) Bourien въ «Tr. Eth. Soc.», vol. III, p. 81.

[3]) Dalton въ «Tr. Eth. Soc.», vol. VI, p. 22; Shortt, ibid. vol. III, p. 375.

[4]) Schoolcraft, «Ind. Tribes», part I, p. 255.

[5]) Brinton, «Myths of New World», p. 127.

[6]) Ellis, «Madagascar», vol. I, p. 241; см. pp. 407, 419.

ставитъ его передъ собой и зажигаетъ небольшой огонь у его ногъ [1]). Зулусы, у которыхъ страхъ передъ мертвыми тѣлами доходитъ до того, что они выбрасываютъ вонъ и покидаютъ въ лѣсахъ своихъ больныхъ, или, по крайней мѣрѣ, чужихъ, очищаютъ себя послѣ похоронъ омовеніемъ. Слѣдуетъ замѣтить, что эти церемоніальные обряды мало-помалу получили значеніе, отличное отъ простого очищенія. Каффры моютъ себя въ видѣ церемоніальнаго очищенія, но не имѣютъ обычая мыться, ради опрятности, или мыть свою посуду,—трудъ очищенія молочныхъ кувшиновъ съ ними раздѣляютъ собаки и тараканы [2]). Нѣкоторыя изъ средневѣковыхъ татарскихъ племенъ имѣли сознательное предубѣжденіе противъ купанья, и находили, что для очищенія достаточно пройти черезъ огонь или между двухъ огней; послѣднимъ путемъ они очищали и весь домашній скарбъ, оставшійся послѣ покойника [3]).

У организовавшихся народовъ полуобразованнаго и цивилизованнаго міра, у которыхъ религія выработалась въ законченныя формы, обряды очищенія становятся частью строгой церемоніальной системы. Достигнувъ именно этой ступени развитія, они, повидимому, прибавляютъ къ своему прежнему церемоніальному значенію еще нравственный смыслъ, котораго обыкновенно вовсе, или почти вовсе, не сознаютъ при своемъ первомъ появленіи на религіозномъ горизонтѣ. Это уясняется изъ обозрѣнія уставовъ очищенія въ великихъ національныхъ религіяхъ міра. Удобнѣе будетъ обратить прежде всего вниманіе на обычаи двухъ полуобразованныхъ народовъ Америки, которые, хотя и не имѣли широкаго практическаго вліянія на цивилизацію вообще, но зато представляютъ хорошій примѣръ переходнаго состоянія культуры. При этомъ мы совершенно оставляемъ въ сторонѣ темный вопросъ о томъ, подвергалась ли ихъ спеціальная цивилизація вліянію Стараго Свѣта въ болѣе или менѣе раннюю эпоху?

Въ религіи Перу обрядъ очищенія весьма замѣчателенъ и характеристиченъ. Въ день рожденія ребенка, вода, которою онъ былъ обмытъ, выливается въ яму съ заклинаніями, произносимыми жрецомъ или колдунами,—удачный примѣръ церемоніальнаго омовенія отъ недобрыхъ вліяній. Нареченіе имени ребенку тоже сопровождалось обыкновенно церемоніальнымъ омовеніемъ. Въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ, по достиженіи ребенкомъ двухлѣтняго возраста, его отнимали отъ груди,

---

[1]) Casalis, «Basutos», p. 258.

[2]) Grout, «Zulu-land», p. 147; Backhouse, «Mauritius a. S. Africa», pp. 213, 225.

[3]) Bastian, «Mensch», vol. III, p. 75; Rubruquis, въ Pinkerton, vol. VII, p. 82; Plano Carpini въ Hakluyt, vol. I, 37.

крестили, стригли посредствомъ каменнаго ножа и давали ему имя. И теперь еще перуанскіе индѣйцы отрѣзываютъ у ребенка при крещеніи клокъ волосъ. Кромѣ того, у древнихъ перуанцевъ являются ясныя указанія на то, что очищеніе имѣетъ смыслъ удаленія грѣха; послѣ покаянія въ грѣхѣ, инка купался въ сосѣдней рѣкѣ, произнося слѣдующую формулу: „О рѣка, прими грѣхи, которые я исповѣдалъ сегодня передъ Солнцемъ, унеси ихъ въ море, и пусть они никогда не возвращаются болѣе“ [1]). Въ древней Мексикѣ, первый актъ церемоніальнаго очищенія совершался при рожденіи. Кормилица обмывала ребенка во имя богини воды, съ цѣлью смыть съ него нечистоту рожденія, очистить его сердце и дать ему хорошую и добрую жизнь; затѣмъ, дунувъ на воду, она снова купала ребенка, держа его въ правой рукѣ и заклиная противъ искушеній, бѣдъ и трудностей жизни; вмѣстѣ съ тѣмъ она молила невидимое божество низойти на воду, очистить ребенка отъ грѣха и скверны и избавить его отъ несчастій. Второй актъ совершался дня четыре спустя, если только астрологи не откладывали его. На праздничномъ собраніи, между огней, горѣвшихъ со времени первой церемоніи, кормилица раздѣвала ребенка, посланнаго богами въ этотъ міръ зла и скорби, приглашала его воспринять животворную воду и наконецъ мыла ребенка, выгоняя изъ каждаго его члена грѣхъ и обращаясь къ божеству съ специальными молитвами для испрошенія добродѣтели и благословенія. Въ это время давались въ руку ребенку, смотря по полу, игрушечныя орудія войны, ремесла или домашнихъ работъ (обычай, странно похожій на такой же обрядъ въ Китаѣ), а другія дѣти, по наставленію своихъ родителей, давали своему новому товарищу дѣтское имя, которое впослѣдствіи, а именно при переходѣ въ зрѣлость, замѣнялось другимъ. Нѣтъ ничего неправдоподобнаго и въ томъ свидѣтельствѣ, что ребенка проносили при этомъ четыре раза черезъ огонь, но авторитетность этого указанія недостаточна. Религіозный характеръ омовенія въ Мексикѣ ясно высказывается въ томъ, что этотъ обычай составлялъ часть ежедневныхъ обязанностей жрецовъ. Конецъ жизни ацтека сопровождался, подобно началу ея, церемоніальнымъ очищеніемъ; въ погребальную церемонію ихъ входилъ обрядъ окропленія головы покойника очистительною водою земной жизни [2]).

[1]) Rivero and Tschudi, «Peruv. Antiq.», p. 180; J. G. Müller, «Amer. Urrelig.», p. 389; Acosta, «Ind. Occ.», V. c. 25; Brinton, p. 126. См. описаніе обряда потопленія болѣзней и бѣдъ въ рѣкахъ въ «Rites and Laws of Incas», tr. and ed. by C. R. Markham, p. 22.

[2]) Sahagun, «Nueva Espana», lib. VI; Torquemada, «Monarquia Ind.», lib. XII; Clavigero, vol. II, pp. 39, 86, etc.; Humboldt, «Vues des Cordillères», Mendoza Cod.; J. G. Müller, p. 652.

Между народами восточной Азіи, во всѣхъ болѣе образованныхъ туранскихъ областяхъ средней Азіи, хотя церемоніальное очищеніе и часто встрѣчается, но этнографу нерѣдко бываетъ трудно рѣшить вопросъ,—мѣстный ли это обрядъ, или заимствованный изъ чужихъ религіозныхъ системъ. Примѣрами могутъ служить: въ Японіи — окропленіе и нареченіе ребенку имени, по достиженіи имъ мѣсячнаго возраста, а также и другія очищенія, связанныя съ религіей этой страны [1]); въ Китаѣ — религіозная церемонія при первомъ омовеніи трехъдневнаго ребенка, проведеніе невѣсты черезъ раскаленные угли, окропленіе святой водой жертвенныхъ приношеній, комнатъ и участниковъ похоронъ [2]); въ Бирмѣ — очищеніе роженицы огнемъ и ежегодные праздники окропленія [3]). Въ предѣлахъ буддизма, въ его ламайской формѣ, мы находимъ у тибетцевъ и монголовъ очищеніе дѣтей черезъ нѣсколько дней послѣ рожденія, при чемъ лама, благословивъ воду, погружаетъ въ нее ребенка три раза и даетъ ему имя; у бурятъ освященіе совершается посредствомъ троекратнаго омовенія. Въ Тибетѣ провожавшіе покойника, возвратившись съ похоронъ, становятся передъ огнемъ, моютъ руки теплой водой надъ горящими угольями и окуриваютъ себя, произнося приличныя случаю формулы [4]). Съ описаннымъ крещеніемъ дѣтей, у тибетцевъ и монголовъ можно сравнить соотвѣтствующій обрядъ ихъ этнологическихъ родственниковъ въ Европѣ. У лопарей въ ихъ полухристіанскомъ состояніи существовала слѣдующая форма крещенія: ребенку давалось имя съ троекратнымъ окропленіемъ и омовеніемъ теплой водой, въ которую клались мистическія вѣтви ольхи. Церемонія эта, называвшаяся баней, „лауго“ (laugo) (слова не лапландскаго, а скандинавскаго происхожденія), могла повторяться нѣсколько разъ и разсматривалась, какъ мѣстный обычай, вполнѣ отличный отъ христіанскаго крещенія, котораго лопари также придерживались [5]). Однакоже, съ этнографической точки зрѣнія, простѣйшимъ объясненіемъ обѣихъ церемоній въ центральной Азіи и сѣверной Европѣ было бы предположеніе, что онѣ составляютъ подражаніе христіанству, создавшее совершенно новый обрядъ или видоизмѣнившее прежній туземный обычай.

[1]) Siebold, «Nippon», V, p. 22; Kempfar, «Japan», ch. XIII, въ Pinkerton, vol. VII.

[2]) Doolittle, «Chinese», vol. I, p. 120; vol. II, p. 273; Davis, vol. I, p. 269.

[3]) Bastian, «Oestl. Asien», vol. II, p. 247; Meiners, vol. II, p. 106; Symes въ Pinkerton, vol. IX, p. 435.

[4]) Köppen, «Religion des Buddha», vol. II, p. 320; Bastian, «Psychologie», pp. 151, 211; «Mensch», vol. II, p. 499.

[5]) Leems, «Lapland», въ Pinkerton, vol. I, p. 483; Klemm, «Cultur-Geschichte», vol. III, p. 77.

Въ другихъ азіатскихъ странахъ очищеніе является болѣе цѣльнымъ и характеристичнымъ религіознымъ процессомъ. Браманъ ведетъ жизнь, преисполненную церемоніальными очищеніями; начинаясь съ той минуты, когда его появленіе на свѣтъ ведетъ за собою оскверненіе всего дома, требующее обливаній и очищенія одежды, они продолжаются отъ юности до старости, то въ формѣ омовеній, составляющихъ часть длиннаго мелочного церемоніала ежедневной религіозной жизни, то въ формѣ омовеній и окропленій, сопровождающихъ болѣе торжественныя религіозныя дѣйствія, и кончаются въ тотъ день, когда люди, возвращаясь съ его похоронъ, очищаютъ себя водой отъ прикосновенія къ его останкамъ. Въ нѣкоторыхъ изъ своихъ многообразныхъ очищеній индусъ прибѣгаетъ къ посредству священной коровы, но наиболѣе употребительнымъ средствомъ очищенія тѣла и души остается вода, тѣ божественныя воды, которымъ онъ молится: „Унесите, о Воды, все, что есть во мнѣ злого, что я сдѣлалъ во гнѣвѣ, проклятіи или лжи!“ [1]). Религія парсовъ предписываетъ систему очищеній, общность происхожденія которой съ соотвѣтствующими обрядами индусовъ высказывается въ одинаковости употребленія коровьей мочи и воды. Погруженіе въ воду, кропленіе ею и прикладываніе „ни ранга“, отмытаго водою, составляютъ часть ежедневныхъ религіозныхъ обрядовъ и употребляются также въ спеціальныхъ случаяхъ, напр., при нареченіи имени новорожденному, при наложеніи священной веревки, при очищеніи роженицъ, при очищеніи лица, прикасавшагося къ трупу, когда кропленіе святой водой гонитъ дьявола по всему тѣлу отъ маковки головы изъ сустава въ суставъ и заставляетъ его, наконецъ, вылетѣть стрѣлой черезъ большой палецъ лѣвой ноги въ злую область сѣвера. То обстоятельство, что современные персіяне доводятъ эти церемоніи до крайностей, объясняется, быть можетъ, скорѣе только что описанными обычаями ихъ предковъ, чѣмъ предписаніями Ислама. Впрочемъ, ихъ благочестивая опрятность скорѣе формальная, чѣмъ дѣйствительная. Принципъ очищенія по закону персіянинъ доводитъ до того, что особенно благочестивый человѣкъ моетъ себѣ глаза, если осквернитъ ихъ взглядомъ на невѣрнаго. Онъ постоянно носитъ съ собой горшокъ воды для омовеній, а между тѣмъ народъ вымираетъ въ Персіи отъ несоблюденія самыхъ простыхъ правилъ гигіены. Если набожность приводитъ человѣка къ берегу маленькаго пруда, въ которомъ передъ нимъ побывали сотни народа, онъ расчищаетъ рукою маленькое мѣсто отъ грязной пѣны, погружается въ воду и считаетъ себя въ церемоніальномъ смыслѣ очищеннымъ [1]).

[1]) Ward, «Hindoos», vol. II, pp. 96, 246, 337; Colebrooke, «Essays», vol. II; Wuttke, «Gesch. des Heidenthums», vol. II, p. 378; «Rig-Veda», I, 22, 23.

Арійскимъ обрядамъ очищенія въ религіяхъ Азіи могутъ быть противопоставлены хорошо извѣстные обряды религій классической Европы. У грековъ, около недѣли по рожденіи ребенка, женщина, присутствовавшая при родахъ, умывала себѣ руки, а кормилица обносила ребенка вокругъ огня, и онъ получалъ при этомъ имя. У римлянъ ребенокъ подвергался очищенію и получалъ первое имя (praenomen) приблизительно въ такомъ же возрастѣ; кромѣ того, упоминается, что при этомъ кормилица мазала ему слюной губы и лобъ. Омовеніе передъ актомъ религіознаго поклоненія составляло во всѣ классическія времена часть греческаго и римскаго ритуала; καθαραῖς δὲ δρόσοις, ἀφυδρανάμενοι στείχετε ναούς — его lavatum, ut sacrificem. Смѣсь святой воды съ солью, сосудъ святой воды при входахъ въ храмы и кисть для окропленія поклонниковъ составляютъ принадлежность классической древности. Римляне, ихъ стада и поля очищались отъ болѣзней и другихъ напастей очистительными церемоніями, въ которыхъ высказывается полнѣйшее соотвѣтствіе между водою и огнемъ, какъ средствами очищенія. Прохожденіе стадъ вмѣстѣ съ пастухами черезъ огонь, кропленіе водой посредствомъ лавровыхъ вѣтвей, окуриваніе душистыми вѣтвями, травами и сѣрой составляли часть полныхъ полевыхъ обрядовъ. Пролитіе крови требовало церемоніальнаго очищенія. Гекторъ боится дѣлать возліяніе темнаго вина немытыми руками и молиться, будучи загрязненъ кровью, закутанному въ облака Зевсу; Эней не смѣетъ дотронуться до домашнихъ божествъ, не очистивъ себя отъ крови въ жизненной рѣкѣ. У Овидія мысль должна была уйти уже далеко впередъ, когда онъ писалъ знаменитое порицаніе своимъ легковѣрнымъ соотечественникамъ, воображающимъ, что вода въ самомъ дѣлѣ можетъ смыть кровавое преступленіе.

«Ah nimium faciles, qui tristia crimina caedis
Fluminea tolli posse putetis aqua».

Родственники покойнаго также подвергались очищенію отъ оскверненія, причиненнаго присутствіемъ смерти. У грековъ около двери того дома, въ которомъ лежалъ покойникъ, ставился сосудъ съ водой, чтобы лица, входившія въ домъ, могли окропить себя и очиститься. У рим-

[1]) Avesta, Vendidad, V—XII; Lord, въ Pinkerton, vol. VIII, p. 570; Naoroji, «Parsee Religion»; Polak, «Persien», vol. I, p. 355, etc., vol. II, p. 271; Meiners, vol. II, p. 125.

лянъ, лица, возвращавшіяся съ похоронъ, очищали себя двойнымъ очищеніемъ: кропленіемъ водой и переступаніемъ черезъ огонь [1]).

Очищеніе, предписываемое закономъ левитовъ, относится въ особенности къ такимъ случаямъ, какъ роды, смерть и прочія, указанныя закономъ причины оскверненія. Для этой цѣли предписывалось омовеніе, а также окропленіе водою, смѣшанною съ золою отъ сожженія бурой телицы. Омовеніе было также частью богослужебныхъ обязанностей жреца, и безъ него онъ не могъ ни служить у алтаря, ни входить въ святилище. Въ позднѣйшіе періоды еврейской исторіи, можетъ быть, вслѣдствіе общенія съ другими народами, у которыхъ очищеніе вошло болѣе въ нравы обыденной жизни, церемоніальныя омовенія умножились. Къ этому періоду и относится, повидимому, возникновеніе той церемоніи, которая заняла впослѣдствіи столь важное мѣсто въ религіи міра, — обряда крещенія новообращенныхъ [2]). У мусульманъ очищеніе заключается въ омовеніи водой, а въ случаѣ недостатка ея, пылью или пескомъ; передъ молитвой оно бываетъ частное, а въ извѣстные дни и для удаленія извѣстнаго рода оскверненія — полное, т. е. обмывается все тѣло. Обряды эти имѣютъ у нихъ строго-религіозное значеніе, принадлежа по своему принципу къ господствующимъ обычаямъ религій Востока, и частности ихъ, изобрѣтенныя или воспринятые въ томъ видѣ, въ какомъ они находятся въ исламѣ, никакъ не могутъ считаться заимствованіями изъ іудейства или христіанства [3]).

. . . .

Очищеніе огнемъ существовало, какъ обрядъ, лишь въ нѣкоторыхъ мало извѣстныхъ христіанскихъ сектахъ; кромѣ того, въ Европѣ существовалъ обычай переносить дѣтей черезъ огонь, но нельзя сказать съ увѣренностью, чтобы это былъ очистительный, а не жертвенный

[1]) Подробности въ Smith's «Dic. of Gr. and. Rom. Ant.», and Pauly, «Real-Encyclopedie», s. v. «amphidromia», «lustratio», «sacrificium», «funus»; Meiners, «Gesch. der Religionen, book VII; Lomeyer, «De Veterum Gentilium Lustrationibus»; Montfaucon, «L'Antiquité Expliquée», ect. Отдѣльные факты: Homer. Il. VI. 266; Eurip. Ion. 96; Theocrit. XXIV. 95. Virg. Æn. II. 719; Plaut. Aulular. III. 6; Pers. Sat. II. 31; Ovid. Fast. I. 669, II. 45, VI. 727; Festus, s. v. «aqua et ignis», ect. Темный вопросъ объ очищеніи въ мистеріяхъ здѣсь остался незатронутымъ.

[2]) Исх. XXIX. 4, XXX. 18, XL, 12; Лев. VIII. 6, XIV. 8, XV. 5, XXII. 6; Чис. XIX. etc.; Lightfoot въ «Works», vol. XI; Browne въ Smith's «Dic. of the Bible», s. v. «baptism»; Calmet, «Dic.» etc.

[3]) Reland, «De Religione Mohammedanica»; Lane, «Modern Eg.». vol. I, p. 98, etc.

обрядъ [1]). Обычной очищающей средой была вода. Святая вода въ большомъ употребленіи, какъ въ греческой, такъ и въ римской церквахъ. Черезъ нее нисходитъ благодать на поклонника при входѣ въ храмъ, она исцѣляетъ болѣзни, удаляетъ порчу изъ людей и животныхъ, выгоняетъ демоновъ изъ бѣсноватыхъ, останавливаетъ перо спирита, наконецъ, отъ ея окропленія движущіеся столы спиритовъ бьются, какъ бѣшеные объ стѣну. Таковы силы, приписываемыя ей, и нѣкоторые изъ наиболѣе чудесныхъ еще недавно были скрѣплены папской санкціей. Очищеніе святой водой продолжаетъ собою древне-классическій обычай въ столь полной мѣрѣ, что для объясненія такого сходства апологисты обряда способны заподозрить, не былъ ли онъ выкраденъ сатаной для какихъ-нибудь своихъ злокозненныхъ цѣлей [2]). Умываніе рукъ католическимъ священникомъ передъ обѣдней составляетъ тоже продолженіе древняго жертвеннаго обычая. Мазаніе слюною ушей и ноздрей при крещеніи, совершаемое священникомъ, очевидно, основано на Евангеліи; но принятіе этой манипуляціи въ смыслѣ обряда при крещеніи сравнивалось, и можетъ быть справедливо, съ классическимъ очищеніемъ слюною [3]). Въ заключеніе остается сказать, что церемоніальное очищеніе у христіанъ сосредоточивается на крещеніи водой, этомъ символическомъ посвященіи новообращаемаго; исторія записала ходъ этого церемоніала отъ іудейскаго обряда до Іоанна Крестителя, и отсюда до христіанства. Въ послѣдующіе годы крещеніе взрослыхъ продолжало собою іудейскій прецедентъ допущенія прозелитовъ; въ крещеніи же ребенка вкладывалась, сверхъ того, мысль объ очищеніи новорожденнаго. Если пробѣжать мысленно промежутокъ, отдѣляющій посвященіе римскаго центуріона отъ посвященія римскаго кардинала, представляющихся для однихъ торжественнымъ символомъ призванія къ новой жизни и вѣрѣ, для другихъ — актомъ сверхъестественной таинственной силы, то оказывается, что почти во всемъ христіанскомъ мірѣ обрядъ крещенія всегда оставался внѣшнимъ знакомъ христіанскаго вѣроисповѣданія.

Разсматривая только что описанную группу религіозныхъ церемоній, мы обрисовали внѣшнія выраженія ихъ въ религіяхъ высшихъ

[1]) Bingham, «Antiquities of Christian Church», book XI, ch. 2. Grimm, «Deutsche Mythologie», p. 592; «Early Races of Scotland», vol. I, p. 113; Pennant, въ Pinkerton, vol. III, p. 383.

[2]) Rituale Romanum; Gaume, «L'Eau Bénite»; Middleton, «Letter from Rome», etc.

[3]) Rituale Romanum. Bingham, book X, ch. 2, book XV, ch. 3. См. Mark VII. 34, VIII. 23; John IX. 6.

народовъ менѣе яркими чертами, чѣмъ первоначальныя формы обрядовъ на низшихъ ступеняхъ культуры. Это обстоятельство, обусловленное чисто практическими причинами, однако, нетолько не ослабляетъ этнографической поучительности, вытекающей изъ историческаго изложеніи обряда, но даже усиливаетъ ее. Каждая изъ формъ обряда, въ различныхъ фазахъ своего переживанія, видоизмѣненія и послѣдованія, по-своему способствовала выясненію преемственности, существующей между вѣрованіями низшихъ и высшихъ народовъ. Онѣ же показываютъ, какъ трудно образованному человѣку понимать обряды даже своей собственной страны, если онъ незнакомъ съ тѣмъ смысломъ, часто очень несходнымъ, который связывали съ этими обрядами люди отдаленныхъ вѣковъ и странъ, представители совершенно иныхъ ступеней культуры.

ГЛАВА XIX.

Заключеніе.

Практическіе результаты изученія первобытной культуры.—Оно только незначительно касается положительной науки, но весьма важно для умственной, моральной, соціальной и политической философіи.—Языкъ.—Миѳологія.—Начала нравственности и законы.—Религія.—Вліяніе науки о культурѣ, какъ средства, благопріятствующаго прогрессу и уничтожающаго препятствія въ общемъ ходѣ цивилизаціи.

Въ заключеніе нашихъ изслѣдованій объ отношеніи первобытной цивилизаціи къ современной, намъ остается указать еще на практическую важность представленныхъ нами соображеній. Положимъ, археологія, позволяющая изслѣдователю восходить умственно къ самымъ отдаленнымъ изъ извѣстныхъ состояній человѣческой жизни, говоритъ въ пользу несомнѣнно дикихъ формъ этой жизни; пусть грубо-отесанный кремневый топоръ, вырытый вмѣстѣ съ мамонтовыми костями изъ наноснаго слоя гравія и лежащій на письменномъ столѣ этнолога, представляетъ для него настоящій типическій продуктъ первобытной культуры,—простой, но мощной, неуклюжей, но цѣлесообразной, низкой съ точки зрѣнія искусства, но явно стремящейся къ болѣе высокому развитію; — но что же изъ этого? Безъ сомнѣнія, исторія человѣка и указаніе доисторическихъ формъ его жизни должны занимать соотвѣтственное мѣсто въ общей системѣ знанія. Безъ сомнѣнія, ученіе о міровомъ развитіи цивилизаціи должно имѣть живой интересъ для философскаго ума, какъ предметъ абстрактной науки. Но и кромѣ того, подобныя изслѣдованія имѣютъ еще свое практическое значеніе, какъ источникъ силъ, могущихъ вліять на ходъ современныхъ понятій и дѣйствій. Установленіе связи между тѣмъ, чтó думали и дѣлали нецивилизованные древніе люди, и тѣмъ, чтó думаютъ и дѣлаютъ цивилизованные современные люди, не является предметомъ лишь теоретической, практически-неприложимой науки; такія указанія раскры-

ваютъ для насъ, насколько современныя понятія и поступки опираются на прочную основу здравыхъ современныхъ знаній, и насколько они составляютъ продуктъ такихъ знаній, какія были пригодны для тѣхъ раннихъ и болѣе грубыхъ стадій культуры, когда сложились ихъ типическія формы. Нужно доказать только, что древнѣйшая исторія человѣка имѣетъ вліяніе — хотя вліяніе это почти не признается даже и тѣми, которыхъ оно всего ближе касается, — на нѣкоторые изъ самыхъ глубокихъ и жизненныхъ вопросовъ нашего умственнаго, промышленнаго и соціальнаго строя.

Даже въ далеко подвинувшихся наукахъ, какъ, напр., въ наукахъ объ измѣреніи, силахъ и строеніи въ неорганическомъ и органическомъ мірѣ, замѣчается обычное и весьма важное упущеніе, состоящее въ воззрѣніи: „пусть прошедшее будетъ прошедшимъ". Если бы научныя системы были пророческими откровеніями, за которыя онѣ иногда выдаютъ себя, имъ можно было бы простить ихъ невниманіе къ мнѣніямъ или фантазіямъ, существовавшимъ до нихъ. Но изслѣдователь, который отъ своихъ современныхъ учебниковъ переходитъ къ старымъ сужденіямъ великихъ мыслителей прошлаго, почерпаетъ изъ исторіи дѣятелей своей науки болѣе вѣрный взглядъ на отношенія теоріи къ факту, научается изъ хода развитія каждой нынѣ распространенной гипотезы цѣнить ея raison d'être и настоящее значеніе, и находитъ даже, что возвратъ къ прежнимъ точкамъ отправленія даетъ ему возможность находить новыя тропинки въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ современная большая дорога закрыта непреодолимыми преградами. Правда, зачаточныя состоянія искусствъ и наукъ часто могутъ скорѣе служить предметами любопытства, чѣмъ быть практически-полезными, въ особенности потому, что современный практикъ привыкъ относиться свысока къ результатамъ самыхъ серьезныхъ умственныхъ усилій древняго или дикаго человѣка и считать ихъ только элементарными процессами. Быть можетъ, наши рабочіе — механики пріобрѣтутъ лишь незначительное число полезныхъ указаній въ музеѣ дикихъ орудій, наши врачи будутъ заинтересованы фармакологіей дикарей лишь настолько, насколько она можетъ познакомить ихъ съ употребленіемъ мѣстныхъ лѣкарствъ; наши математики предоставятъ для начальныхъ дѣтскихъ школъ высшіе продукты счисленія дикарей; современные астрономы найдутъ въ древней наукѣ о небесныхъ свѣтилахъ лишь мало поучительную смѣсь миѳовъ и общихъ мѣстъ. Но, тѣмъ не менѣе, существуютъ отдѣлы науки, не менѣе важные, чѣмъ механика и медицина, математика и астрономія, въ которыхъ нельзя оставлять безъ вниманія низшихъ стадій развитія, вслѣдствіе вліянія, оказываемаго ими на практическій складъ высшей культуры.

Если мы будемъ всматриваться въ мнѣнія образованныхъ людей, не въ предѣлахъ какой-либо отдѣльной школы, а въ цивилизованномъ мірѣ вообще, относительно такихъ предметовъ, которые касаются преимущественно человѣка, его умственной и нравственной природы, его мѣста и дѣятельности среди себѣ подобныхъ и въ окружающемъ мірѣ, мы увидимъ, стоящими рядомъ, какъ на равныхъ правахъ, мнѣнія, крайне различныя по своей дѣйствительной авторитетности. Нѣкоторыя изъ этихъ мнѣній, основанныя на прямыхъ и положительныхъ фактахъ, занимаютъ прочное мѣсто, какъ настоящія истины. Другія, несмотря на то, что основы ихъ лежатъ въ самыхъ грубыхъ теоріяхъ низшей культуры, до такой степени видоизмѣнились подъ вліяніемъ развивающихся знаній, что могутъ служить удовлетворительной рамкой для признанныхъ фактовъ; даже и положительная наука, помня происхожденіе своихъ собственныхъ философскихъ схемъ, должна признавать законность такого явленія. Наконецъ, мы встрѣчаемъ и такія мнѣнія, которыя вполнѣ принадлежатъ низшему умственному уровню и удержали свое мѣсто среди высшей культуры только силой преданія; это — такъ называемыя переживанія. Практическая задача этнографіи заключается, слѣдовательно, въ томъ, чтобы указать всѣмъ, заинтересованнымъ въ этомъ вопросѣ, составъ мнѣній общественнаго ума; показать, что̀ именно взято изъ прямого наблюденія, что̀ передѣлано изъ первобытныхъ грубыхъ ученій въ форму, соотвѣтствующую современнымъ понятіямъ, и что̀ составляетъ лишь освященное временемъ суевѣріе въ одеждѣ современнаго знанія.

Каждый изъ этихъ вопросовъ открываетъ, уже при самомъ бѣгломъ обзорѣ, значеніе этнографіи для состоянія современной мысли. Языкъ, являясь, въ полной силѣ среди грубыхъ племенъ, представляетъ уже дѣтскія, незрѣлыя попытки найти въ самовыразительномъ звукѣ и образной метафорѣ средства для выраженія мыслей, настолько сложныхъ и запутанныхъ, насколько дикій умъ способенъ создать и желать выразить ихъ рѣчью. Если мы будемъ имѣть въ виду, въ какой степени развитіе знанія зависитъ отъ полноты и точности способовъ выраженія мысли, развѣ намъ не покажется поразительнымъ то обстоятельство, что языкъ цивилизованныхъ людей есть тотъ же языкъ дикарей, но только болѣе или менѣе усовершенствованный въ своемъ строеніи, болѣе богатый словами и доведенный до большей точности въ лексическомъ опредѣленіи словъ. Развитіе языка отъ дикаго до цивилизованнаго состоянія совершилось въ деталяхъ, и только весьма мало въ основныхъ началахъ. Не будетъ преувеличеніемъ сказать, что половина недостатковъ языка, какъ способа выраженія мысли, и половина

недостатковъ мысли, обусловленныхъ вліяніемъ языка, происходитъ оттого, что языкъ представляетъ собою систему, выработанную грубымъ и поверхностнымъ приложеніемъ матеріальной метафоры и несовершенной аналогіи въ такой формѣ, которая соотвѣтствовала скорѣе варварскому воспитанію составителей языка, чѣмъ нашему собственному. Языкъ—одинъ изъ тѣхъ умственныхъ отдѣловъ, въ которыхъ мы мало поднялись надъ уровнемъ дикарей и какъ будто продолжаемъ до сихъ поръ рубить каменными топорами и съ трудомъ добывать огонь посредствомъ тренія. Далѣе, метафизическое умозрѣніе было однимъ изъ могущественнѣйшихъ факторовъ въ образѣ дѣйствій человѣчества, и хотя развитіе и паденіе его совершилось въ сравнительно цивилизованныхъ вѣкахъ, тѣмъ не менѣе, связь его съ низшими стадіями умственной исторіи можетъ быть легко открыта. Для примѣра, мы можемъ напомнить здѣсь уже приведенный въ нашей книгѣ случай того, что одно изъ величайшихъ метафизическихъ ученій представляетъ собою лишь перенесеніе понятій изъ области религіи въ область философіи, когда философы, знакомые съ понятіемъ о призракахъ предметовъ, воспользовались имъ для созданія теоріи мысли, положивъ этимъ начало теоріи представленій. Кромѣ того, изученіе умственнаго склада дикарей и варваровъ дѣлаетъ для насъ изученіе Миѳологіи несравненно шире и полнѣе. Я надѣюсь, это достаточно доказано собранными нами здѣсь фактами, показывающими отношеніе между дикимъ и цивилизованнымъ умомъ въ области миѳологіи. У низшихъ расъ на всемъ земномъ шарѣ, вліяніе внѣшнихъ явленій на внутренній міръ человѣка ведетъ не только къ констатированію фактовъ, но и къ образованію миѳовъ; и это повторяется съ такимъ постоянствомъ, что можетъ быть принято, какъ психическій законъ. Изучающій исторію умственнаго развитія приходитъ къ немаловажнымъ заключеніямъ при видѣ правильности процессовъ образованія миѳовъ и того, какимъ образомъ они, развиваясь въ практической жизни и возрастая, въ силу различныхъ причинъ, въ своемъ вліяніи, превращаются, наконецъ, въ псевдо-историческія легенды. Поэзія полна миѳами; и тому, кто желаетъ понимать ее аналитически, весьма полезно изучить ее и съ этнографической стороны. Насколько миѳы, въ серьёзномъ или шуточномъ значеніи, составляютъ предметъ поэзіи и насколько они вмѣщаются въ языкѣ, характеризующемся дикими и смѣлыми метафорами, которыя представляютъ собою обычныя выраженія мыслей дикарей,—настолько умственное состояніе низшихъ расъ служитъ намъ ключомъ къ поэзіи и само составляетъ не малую часть поэтической области, которая подходитъ подъ это опредѣленіе. Далѣе, исторія ст новится могущественной и постоянно возрастающей силой для образованія умовъ, а черезъ ихъ посредство имѣетъ громадное вліяніе и на дѣйствія людей; поэтому одною изъ главныхъ ошибокъ историковъ нужно признать то, что они, вслѣдствіе недостатка знакомства съ началами развитія миѳовъ, не могутъ систематически прилагать къ древнимъ легендамъ соотвѣтственной оцѣнки для отдѣленія хроники отъ миѳа, и, за немногими исключеніями, обыкновенно бываютъ склонны относиться къ смѣшанной массѣ преданій то съ безразличнымъ довѣріемъ, то съ безразличнымъ скептицизмомъ. Результаты такого недостатка критики еще вреднѣе по отношенію къ той части традиціонныхъ или документарныхъ сказаній, которыя у какихъ-либо человѣческихъ племенъ играютъ роль священной исторіи. Дѣло не ограничивается тѣмъ, что при взглядѣ на указатель къ какой-нибудь книгѣ о дикихъ племенахъ можно встрѣтить поучительную рубрику въ родѣ: „Религія, см. Миѳологія“. Здѣсь важенъ тотъ общеизвѣстный фактъ, что на верхней половинѣ лѣстницы цивилизаціи, среди великихъ историческихъ религій міра, между одной религіей и другой, и въ нѣкоторой степени даже между отдѣльными сектами, разсказы, представляющіе священную исторію для однихъ, могутъ казаться другимъ миѳическими легендами. Въ числѣ причинъ, задерживающихъ развитіе исторіи религіи въ современномъ мірѣ, одна изъ главнѣйшихъ заключается въ томъ, что большая часть изъ присяжныхъ историковъ по этому предмету ищутъ въ изученіи миѳологіи оружія для уничтоженія системъ своихъ противниковъ, но никакъ не орудій для очищенія и разъясненія собственныхъ теорій. Необходимое качество истиннаго историка есть безпристрастный взглядъ на миѳы, какъ на естественные и разумные продукты человѣческаго ума, дѣйствовавшіе на соотвѣтственные факты согласно съ умственнымъ состояніемъ народа, изобрѣтшаго эти миѳы; кромѣ того, историкъ долженъ смотрѣть на миѳы, какъ на продуктъ, чуждый исторіи, во всѣхъ случаяхъ, гдѣ при повѣркѣ будетъ найдено ихъ противорѣчіе съ дѣйствительными событіями, и они вмѣстѣ съ тѣмъ окажутся вполнѣ объяснимыми съ точки зрѣнія миѳовъ. Изъ этнографическихъ изслѣдованій жизни дикарей и варваровъ получается вѣрное и единственно-раціональное познаніе общихъ законовъ развитія миѳовъ, необходимое для вѣрной критики этого предмета.

Двѣ столь тѣсно связанныя между собою области, какъ Нравственность и Право, были до сихъ поръ изслѣдованы слишкомъ недостаточно съ общей этнографической точки зрѣнія, чтобы можно было говорить о положительныхъ выводахъ или результатахъ. Но, несмотря на это, можно съ увѣренностью сказать, что вездѣ, гдѣ эти вопросы были даже

поверхностно изслѣдованы въ указанномъ направленіи, намъ съ каждымъ шагомъ открываются новыя сокровища знанія. Очевидно уже теперь, что изслѣдователи, изучающіе систематически каждый отдѣлъ нравственныхъ и законодательныхъ учрежденій человѣческаго рода, начиная отъ дикарей и варваровъ и кончая цивилизованными націями, вводятъ такимъ образомъ въ научное изслѣдованіе этихъ предметовъ необходимый элементъ, которымъ чисто теоретическіе писатели склонны пренебрегать. Законы или правила, установленные какимъ-нибудь народомъ въ извѣстную пору его исторіи, согласно съ обстоятельствами и понятіями времени, составляютъ одну сторону изслѣдованія. Законы и правила, которые существовали у нихъ ранѣе, доставшись по наслѣдству отъ болѣе древняго періода, и были только болѣе или менѣе видоизмѣнены, чтобы согласоваться съ новыми жизненными условіями, составляютъ другую сторону, совершенно отличную отъ первой. На обязанности этнографіи лежитъ установить прочное сообщеніе между этими двумя отдѣлами, несмотря на пропасть, раздѣляющую ихъ, — настоящую пропасть, въ которую постоянно падаютъ доводы моралистовъ и законодателей и выходятъ оттуда изувѣченными и безпомощными. Въ предѣлахъ современной цивилизаціи, этотъ историческій методъ получаетъ все больше и больше распространенія. Никто не будетъ отрицать, что англійское законодательство пріобрѣло, путемъ видоизмѣненнаго унаслѣдованія отъ прежнихъ временъ, теоріи первородства и вещнаго владѣнія, которыя такъ не похожи на продукты нашего времени, что намъ приходится возвращаться къ среднимъ вѣкамъ, чтобы найти сколько-нибудь удовлетворительное объясненіе ихъ. Что же касается настоящихъ переживаній, то не находимъ ли мы въ нашихъ законахъ весьма недавняго прошлаго практически примѣнявшихся постановленій о неравноправности евреевъ и номинальныхъ правилъ о вызовѣ на поединокъ? Но пунктъ, заслуживающій нашего особеннаго вниманія, состоитъ въ томъ, что развитіе и переживаніе законовъ представляютъ собою процессы, роль которыхъ не ограничивается предѣлами писанныхъ уставовъ сравнительно цивилизованныхъ народовъ. Допуская, что ключъ къ цивилизованнымъ законодательствамъ лежитъ въ законахъ варваровъ, нужно имѣть въ виду, что и законодатель-варваръ былъ руководимъ въ своихъ сужденіяхъ не столько какими-либо основными началами, сколько почтительной, и иногда безсмысленно-почтительной, приверженностью къ преданіямъ старины.

Начала эти не могутъ быть оставлены въ сторонѣ при научномъ изслѣдованіи нравственнаго чувства и обычаевъ. Когда нравственныя системы человѣческаго рода, начиная отъ грубѣйшихъ дикарей, будутъ разобраны и распредѣлены по стадіямъ своего развитія, тогда этическая наука, не удерживаемая болѣе на ложной дорогѣ, вслѣдствіе слишкомъ исключительной приверженности къ извѣстнымъ лишь фазисамъ нравственности, нераціонально принимаемымъ за представителей нравствености вообще, будетъ имѣть возможность подвергать свои методы строгому испытанію на длинномъ и сбивчивомъ пути міровой исторіи добра и зла.

Заканчивая сочиненіе, цѣлая половина котораго занята перечисленіемъ фактовъ, относящихся къ философіи религіи, мы предвидимъ возможность вопроса, какъ относятся всѣ эти факты къ спеціальной области теолога? Въ томъ, что теологія нуждается въ новыхъ данныхъ и методахъ, мы можемъ убѣдиться изъ положенія религіознаго вопроса въ Англіи. Если мы возьмемъ англійскій протестантизмъ, какъ центральную область различныхъ мнѣній, проведемъ идеальную линію черезъ ея центръ, мы увидимъ, что англійская мысль раздѣляется какъ бы поляризующей силой, распространяющейся до крайнихъ предѣловъ отталкиванія. По одну сторону раздѣляющей черты стоятъ люди, строго придерживающіеся результатовъ реформаціи XVI вѣка, или ищущіе еще болѣе древнихъ уставовъ въ первыхъ вѣкахъ христіанства; по другую же сторону ея стоятъ люди, которые не желаютъ быть связаны доктринальными сужденіями прошлыхъ столѣтій, но вводятъ современную науку и современную критику, какъ новыхъ факторовъ богословскихъ мнѣній, и энергически стремятся къ новой реформаціи. Внѣ этихъ тѣсныхъ предѣловъ, какъ около той, такъ и около другой партіи, располагаются поодаль приверженцы болѣе крайнихъ мнѣній. Съ одной стороны, англиканцы сливаются постепенно съ воззрѣніями Рима—системой, столь интересной для этнолога сохраненіемъ обрядовъ, естественно принадлежащихъ варварской культурѣ, системой, столь ненавистной для людей науки своею враждою къ знанію и узурпаціей умственнаго авторитета духовной кастой, достигшей, наконецъ, своего апогея въ наше время, когда престарѣлый епископъ имѣетъ право произносить непогрѣшимые приговоры надъ результатами научныхъ изслѣдованій, которыхъ методы и значеніе стоятъ внѣ предѣловъ какъ его знаній, такъ и умственныхъ способностей. Съ другой стороны, разумъ, подавляемый догматомъ, мститъ за себя въ другомъ мѣстѣ, а иногда и въ самой области религіи, въ тѣхъ отдѣлахъ теологіи, гдѣ онъ все болѣе и болѣе беретъ верхъ надъ аргументами наслѣдственныхъ вѣрованій, подобно тому, какъ мажордомъ занимаетъ мѣсто номинальнаго монарха. Въ еще болѣе отдаленныхъ областяхъ мысли мистическій авторитетъ прямо свергнутъ и изгнанъ, и престолъ чи-

стаго разума утвержденъ безъ всякаго даже номинальнаго сопротивленія; чувство и воображеніе, связанныя въ религіозномъ мірѣ съ теологическими вѣрованіями, въ обыденной жизни обращаются къ положительной естественной философіи и положительной нравственности, которая своей собственной силой должна управлять человѣческими дѣйствіями. Таково безконечное разногласіе мнѣній между образованными гражданами одной цивилизованной страны въ такомъ вѣкѣ, которому почти нѣтъ равнаго по успѣхамъ положительныхъ знаній и энергическому исканію истины, какъ руководящаго начала жизни. Въ числѣ причинъ, обусловившихъ столь запутанное состояніе общественной мысли въ такомъ важномъ предметѣ, какъ теологія, есть одна, и весьма серьезная, о которой здѣсь слѣдуетъ упомянуть. Она состоитъ въ частномъ и одностороннемъ приложеніи историческаго метода изслѣдованія къ теологическимъ доктринамъ и совершенномъ пренебреженіи этнографическаго метода, который историческому методу открываетъ путь къ болѣе отдаленнымъ и первобытнымъ областямъ мысли. Разсматривая каждое ученіе отдѣльно и независимо отъ другихъ, рѣшая о его истинности или ложности въ абстрактномъ смыслѣ, теологи закрываютъ глаза на указываемые исторіей факты, что одинъ фазисъ религіознаго вѣрованія есть продуктъ другого; что во всѣ времена въ область религіи входили философскія системы, выражавшія ея болѣе или менѣе трансцендентальныя представленія о доктринахъ, которыя во всѣ времена служили ихъ лучшими представителями, но которыя вмѣстѣ съ тѣмъ склонны видоизмѣняться въ общемъ ходѣ умственнаго развитія; при чемъ старыя формулы или сохраняютъ прежнюю силу, измѣняясь только въ своемъ значеніи, или же замѣщаются другими. Мы находимъ въ христіанствѣ достаточное число данныхъ для установленія такого принципа; стоитъ только сравнить мнѣнія образованныхъ людей въ Римѣ въ V-мъ и въ Лондонѣ въ XIX-мъ вѣкѣ относительно такихъ предметовъ, какъ природа и дѣятельность души, духа, и пр., чтобы убѣдиться изъ этого сравненія, въ какомъ важномъ отношеніи философія религіи измѣнилась даже въ средѣ людей, являющихся въ различные вѣка представителями однихъ и тѣхъ же великихъ началъ вѣры. Общее изученіе этнографіи религіи, во всемъ ея громадномъ распространеніи, служитъ подтвержденіемъ теоріи постепеннаго развитія въ самомъ обширномъ и высокомъ смыслѣ этого слова. При разборѣ нѣкоторыхъ изъ относящихся сюда предметовъ, я предложилъ особыя гипотезы относительно порядка, въ которомъ различныя стадіи религіозныхъ ученій и обрядовъ слѣдовали другъ за другомъ въ исторіи религіи. Но насколько эти частныя теоріи могутъ

оказаться пригодными, кажется даже и для меня самого вопросомъ второстепенной важности. Важнѣйшая сторона этнографическаго метода въ теологіи заключается въ признаніи важности сравнительныхъ данныхъ религіи во всѣхъ стадіяхъ культуры. Вліяніе такихъ данныхъ на теологію въ собственномъ смыслѣ важно въ томъ отношеніи, что значительная часть ученій и обрядовъ, извѣстныхъ въ человѣческомъ родѣ, не можетъ быть разсматриваема, какъ прямой продуктъ отдѣльныхъ религіозныхъ системъ, дающихъ свою санкцію этимъ ученіямъ и обрядамъ, такъ какъ они на самомъ дѣлѣ представляютъ болѣе или менѣе видоизмѣненные продукты предшествовавшихъ системъ. Теологъ, которому приходится имѣть дѣло съ отдѣльными элементами вѣры и формъ поклоненія, долженъ отыскать ихъ мѣсто въ общей религіозной схемѣ. Если окажется, что разбираемые ученія или обряды перешли отъ болѣе ранней къ позднѣйшей стадіи религіозной мысли, тогда нужно, какъ и при всякомъ другомъ вопросѣ культуры, указать мѣсто ихъ въ процессѣ развитія. При этомъ возникаетъ вопросъ, къ которой изъ слѣдующихъ трехъ категорій они принадлежатъ: представляютъ ли они продуктъ болѣе ранней теологіи, но настолько здравый, чтобы имѣть право удержаться въ позднѣйшей; произошли ли они отъ болѣе грубыхъ первоначальныхъ вѣрованій и были измѣнены лишь настолько, чтобы служить приличными представителями болѣе развитыхъ взглядовъ; представляютъ ли они переживаніе низшихъ стадій мысли, сохранившіе свой авторитетъ въ высшихъ, не въ силу присущей имъ истины, а въ силу преданій старины? Уже одна постановка такихъ вопросовъ вызываетъ цѣлый рядъ мыслей, которыми людямъ, дорожащимъ правдою, стоитъ заняться, потому что онѣ ведутъ къ высшей степени истины, доступной для умственнаго состоянія нашего вѣка. При научномъ изученіи религіи, которое обѣщаетъ, повидимому, сдѣлаться на многіе годы однимъ изъ главныхъ предметовъ, занимающихъ современную мысль, не слѣдуетъ постановлять рѣшительныхъ приговоровъ въ собраніи, въ которомъ принимаютъ участіе одни только теологи, метафизики, біологи или натуралисты. Въ этихъ совѣщаніяхъ должны также участвовать этнографы и историки, чтобы указать на историческое положеніе каждаго мнѣнія и обряда, и ихъ изслѣдованія прошлаго должны простираться до послѣднихъ слѣдовъ древней или дикой жизни, такъ какъ едва ли существуетъ столь первобытное состояніе человѣческой мысли, чтобы оно не имѣло отношенія къ нашимъ идеямъ, или столь древнее, чтобы связь его съ нашей собственной жизнью была окончательно порвана.

Мы должны считать большимъ счастіемъ для себя, что намъ при-

ходится жить въ одинъ изъ тѣхъ богатыхъ событіями періодовъ умственной и нравственной исторіи, когда недоступныя въ прошломъ двери изслѣдованія и реформъ стоятъ открытыми настежь передъ нами. Долго ли продолжатся эти счастливые дни — мы рѣшить не въ состояніи. Можетъ случиться, что постоянно возрастающая сила и распространеніе научнаго метода, съ его неопровержимыми доводами и непрерывнымъ открытіемъ новыхъ фактовъ, двинетъ міръ по болѣе успѣшному и прочному пути прогресса, чѣмъ тотъ, по которому онъ шелъ до сихъ поръ. Но если исторіи суждено повторяться по образцу прошлаго, то мы можемъ ожидать также и болѣе темныхъ и неподвижныхъ вѣковъ комментаторовъ и приверженцевъ преданія; вѣковъ, когда великіе мыслители нашего времени будутъ приводиться въ качествѣ авторитетовъ людьми, которые, рабски принимая ихъ доводы, не посмѣютъ или не будутъ въ состояніи примѣнять ихъ методы къ новымъ доказательствамъ для высшихъ цѣлей. Въ томъ и въ другомъ случаѣ, на насъ, для которыхъ дорогъ успѣхъ цивилизаціи, лежитъ обязанность воспользоваться настоящими благопріятными обстоятельствами для того, чтобы прогрессъ, если уже ему суждено остановиться въ будущемъ, могъ, по крайней мѣрѣ, становиться на болѣе высокой ступени. Для двигателей всего здраваго и преобразователей всего ложнаго въ современной культурѣ, этнографія можетъ быть вдвойнѣ полезной. Она можетъ запечатлѣть въ человѣческихъ умахъ идею послѣдовательности развитія, которая, не уменьшая ихъ уваженія къ предкамъ, побудитъ ихъ продолжать эту работу съ тѣмъ большей энергіей, что масса свѣта въ мірѣ вообще увеличилась, и тамъ, гдѣ нѣкогда блуждали ощупью толпы варваровъ, цивилизованные люди часто могутъ уже идти впередъ, ясно видя свой путь передъ собою. Болѣе трудная и иногда даже весьма тяжелая задача этнографіи состоитъ въ указаніи остатковъ грубой древней культуры, обратившихся въ вредныя суевѣрія, и въ произнесеніи имъ смертнаго приговора. Но и это дѣло, хотя и менѣе возвышенное, существенно необходимо для блага человѣчества. Такимъ образомъ, въ одно и то же время, способствуя прогрессу и уничтожая препятствія къ нему, наука культуры является наукой реформы по преимуществу.

Конецъ.

ПЕРЕВОДЪ ГРЕЧЕСКИХЪ И ЛАТИНСКИХЪ ЦИТАТЪ.

100 стр. русск. перев.	29 стр. англ. ориг.
И душу хоронимъ въ могилѣ.	Animamque sepulchro condimus.
104.	34.
Присутствуютъ на пиру, какъ гости.	σύνδειπνον καὶ συμπότην ἐποιήσατο.
110.	42.
Маны (подземные боги) требуютъ немногаго. Благочестивыя мысли имъ такъ же пріятны, какъ и богатые дары. У подземнаго Стикса нѣтъ жадныхъ боговъ. Гробница достаточно покрыта разостланными на ней вѣнками; тутъ же разбросаны плоды, маленькая щепотка соли, хлѣбъ, смоченный чистымъ виномъ, и развязанные пучки фіалокъ: пусть ему (Стиксу) достаются черепки, оставленные посреди дороги. Я ничего не говорю противъ лучшихъ даровъ. Но тѣнь можно умилостивить и этими.	«Parva petunt manes. Pietas pro divite grata est munere. Non avidos Styx habet ima deos. Tegula porrectis satis est velata coronis, et sparsae fruges, parcaque mica salis, inque mero mollita ceres, violaeque solutae: haec habeat media testa relicta via. Nec majora veto. Sed et his placabilis umbra est».
130.	63.
Тамъ именно всѣхъ до послѣдняго охватила смерть. Этимъ, отдѣленнымъ отъ людей, даровалъ жизнь и жилище Зевесъ, Крониды отецъ. Они жили на краю земли, вдали отъ безсмертныхъ, и надъ ними воцарился Кроносъ. Тамъ же живутъ они и теперь, съ беззаботными сердцами, у глубокихъ водоворотовъ океана, на островахъ блаженныхъ. Счастливое племя героевъ, которому плоды, сладкіе, какъ медъ, приноситъ три раза въ годъ питательница-земля.	«Ἔνθ' ἤτοι τοὺς μὲν Θανάτου τέλος ἀμφεκάλυψε· Τοῖς δὲ δίχ' ἀνθρώπων βίοτον καὶ ἤθε' ὀπάσσας Ζεὺς Κρονίδης κατένασσε πατὴρ ἐς πείρατα γαίης Τηλοῦ ἀπ' ἀθανάτων· τοῖσιν Κρόνος ἐμβασιλεύει· Καὶ τοὶ μὲν ναίουσιν ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες Ἐν μακάρων νήσοισι παρ' Ὠκεανὸν βαθυδίνην Ὄλβιοι ἥρωες, τοῖσιν μελιηδέα καρπὸν Τρὶς ἔτεος θάλλοντα φέρει ζείδωρος ἄρουρα».
131.	65.
«Мѣсто, куда простирается самый отдаленный берегъ Галліи, покрытое водами океана, гдѣ носится Улиссъ».	«Est locus extremum qua pandit Gallia litus, Oceani praetentus aquis, ubi fertur Ulysses».

133.

Подлѣ западнаго бога.

145.

Слѣдовать за многими; проникать ко многимъ.

171.

И не вѣрили демону, если онъ притворялся, что онъ душа какого-нибудь святого, или умершаго, или добрый ангелъ.

194.

Терзаемые ненавистнымъ демономъ.

218.

Грубый столбъ безъ изображенія и необдѣланное дерево.

218.

Неотесанный камень.

219.

Богъ Уранъ, создавшій Бетиліи, воодушевленные камни.

220.

И причина того остается во мракѣ.

230.

Но всякій утверждаетъ, что видимыя и осязаемыя изображенія представляютъ собою какъ бы тѣла боговъ, но что въ нихъ заключаются извѣстнаго рода призванные духи и проч... Слѣдовательно, они соединяютъ искусственнымъ образомъ невидимую силу съ видимыми предметами тѣлеснаго вещества, такъ что изображенія, посвященныя и подвластныя этимъ духамъ, представляются какъ бы одушевленными тѣлами.

Но въ тѣняхъ умершихъ держатся демоны.

231.

Слѣдовательно, эти нечистые духи, демоны, скрываются, согласно ученію маговъ, философовъ и Платона, увѣковѣченные въ статуяхъ и изображеніяхъ.

233.

Вдохновленные Богомъ.

67.

(πρὸς ἑσπερου θεοῦ).

80.

(ἐς πλεόνων ἱκέσθαι;
penetrare ad plures);

111.

(Neque ei credatur, si daemon simularet se esse animam alicujus Sancti, vel defuncti, vel Angelum bonum).

137.

(στυγερὸς δέ οἱ ἔχραε δαίμων).

165.

«Sine effigie rudis palus, et informe lignum».

165.

(λίθος ἀργός).

166.

(Θεὸς Οὐρανὸς Βαιτύλια, λίθους ἐμψύχους, μηχανησάμενος).

166.

«Et ratio in obscuro».

179.

Augustinus «De Civ. Dei», VIII. 23: at ille visibilia et contrectabilia simulacra, velut corpora deorum esse asserit; inesse autem his quosdam spiritus invitatos, etc... Hos ergo spiritus invisibiles per artem quandam visibilibus rebus corporalis materiae copulare, ut sint quasi animata corpora, illis spiritibus dicata et subdita simulacra, etc.

Tertullianus «De Spectaculis» XII: In mortuorum autem idolis daemonia consistunt, etc.».

180.

Marcus Minucius Felix, Octavius, cap. XXVII: «Isti igitur impuri spiritus, daemones, ut ostensum a magis, a philosophis, et a Platone sub statuis et imaginibus consecrati delitescunt, etc.».

183.

ἔνθεος,

240.

Такъ какъ очень распространенъ слухъ и утверждаютъ многіе, что они испытали сами или слышали отъ тѣхъ, которые испытывали это, и въ правдивости которыхъ нельзя сомнѣваться, что Сильваны и Фауны, называемые обыкновенно инкубами, часто вступали съ женщинами въ нечистыя отношенія и стремились къ тѣлесному сближенію съ ними и совершали его, и многіе люди, столь достойные, что казалось бы безстыдствомъ отрицать это, увѣряютъ, что нѣкоторые демоны, которыхъ Галлы называютъ Дузіями, постоянно покушаются на эту скверность и выполняютъ ее,—то могу ли я сказать что-либо опредѣленное относительно того, что нѣкоторые духи испытываютъ такое сладострастіе, что сближаются съ женщинами, съ согласія этихъ послѣднихъ.

241.

Скажу еще одно, что я не вѣрю, что когда-нибудь въ прошедшемъ являлось такое множество сатировъ, и тѣхъ сладострастныхъ геніевъ, сколько ихъ встрѣчается теперь въ обыденныхъ разговорахъ и юридическихъ выраженіяхъ.

245.

Такъ что гдѣ бы онѣ ни были зажжены или поставлены, передъ ними отступаютъ князья тьмы, дрожатъ и убѣгаютъ испуганные со всѣми своими аггелами отъ своихъ жилищъ.

250.

У каждаго человѣка тотчасъ при рожденіи является добрый геній, посвящающій его въ тайны жизни; ибо нельзя допустить существованіе злого духа, вредящаго жизни добраго человѣка; слѣдуетъ предполагать, что богъ всегда добрый.

251.

Геніемъ называютъ бога, получившаго власть производить всякіе предметы.

Многіе изъ древнихъ повѣствуютъ, что геній и ларъ одно и то же.

251.

Мы получаемъ при рожденіи двухъ геніевъ: одинъ побуждаетъ насъ къ добру, другой направляетъ насъ ко злу, и когда они находятся около насъ послѣ смерти,

90.

Augustin «De Civ. Dei», XV. 23: «Et quoniam creberrima fama est, multique se expertos, vel ab eis qui experti essent, de quorum fide dubitandum non esset, audisse confirmant, Silvanos et Faunos, quos vulgo incubos vocant, improbos saepe extitisse mulieribus, et earum appetisse ac peregisse concubitum; et quosdam daemones, quos Dusios Galli nuncupant, hanc assidue immunditiam et tentare et efficere; plures talesque asseverant, ut hoc negare impudentiae videatur; non hinc aliquid audeo definire, utrum aliqui spiritus.... possint etiam hanc pati libidinem; ut.... sentientibus feminibus misceantur».

191.

«Unum dixero, non opinari me ullo retro aevo tantam copiam Satyrorum et salicium istorum Geniorum se ostendisse, quantum nunc quotidianae narrationes, et judiciales sententiae proferunt».

196.

Ut quibuscumque locis accensae, sive positae fuerint, discedant principes tenebrarum, et contremiscant, et fugiant pavidi cum omnibus ministris suis ab habitationibus illis, etc.».

202.

«Ἅπαντι δαίμων ἀνδρὶ συμπαρίσταται
Εὐθὺς γενομένῳ μυσταγωγὸς τοῦ βίου.
Ἀγαθός· κακὸν γὰρ δαίμον' οὐ νομιστέον
Εἶναι τὸν βίον βλάπτοντα χρηστόν. Πάντα γὰρ
Δεῖ ἀγαθὸν εἶναι τὸν Θεόν».

202.

Paulus Diaconus: «*Genium* appellant Deum, qui vim obtineret rerum omnium *generandarum*».

Censorin. de Die Natali 3: «Eundem esse genium et larem, multi veteres memoriae prodiderunt».

203.

Serv. in Virg. Aen. VI. 743: «Cum nascimur, duos genios sortimur: unus hortatur ad bona, alter depravat ad mala, quibus assistentibus post mortem aut asserimur in

то вводятъ насъ въ лучшую жизнь или осуждаютъ на худшую.

260.

Ни одна изъ водъ не отсутствовала, кромѣ океана, ни одна изъ нимфъ, обитающихъ въ прекрасныхъ рощахъ и источникахъ рѣкъ и обильныхъ травою лугахъ. Прибывъ въ домъ собирателя облаковъ Зевса, онѣ усѣлись въ вылощенныхъ покояхъ, искусно устроенныхъ Гэфестомъ отцу Зевсу.

260.

«Остановись, Гэфестъ, достославный сынъ Зевса, ибо не подобаетъ ради смертнаго тервать такимъ образомъ безсмертнаго бога», такъ говорила она; но Гэфестъ потушилъ жаркій огонь, и волна эта потекла назадъ въ свое прекрасное русло».

261.

Суевѣрные обряды, которые еще полуязыческіе поселяне соблюдали въ третій или четвертый праздникъ Троицына дня, состояли въ приношеніи даровъ, закланіи жертвъ надъ источниками и посвященіи ихъ демонамъ.

266.

Но онъ обиталъ въ глубинѣ дуба.

266.

Полногрудыя нимфы, обитающія въ горахъ, воспитаютъ его; онѣ, которыя живутъ въ этихъ большихъ и священныхъ горахъ, онѣ, которыя не повинуются ни смертнымъ, ни безсмертнымъ. Долго живутъ онѣ и питаются божественной пищей; съ безсмертными водятъ онѣ прекрасный хороводный танецъ. Съ ними вступаютъ въ дружескую связь селены и дальнозоркій убійца Аргуса въ самомъ отдаленномъ уголкѣ чудныхъ гротовъ. Вмѣстѣ съ ними, при ихъ рожденіи, были созданы сосны и дубы высокоглавые на богатой героями землѣ, прекрасные и цвѣтущіе на высокихъ горахъ.

. . . .

Когда же приближается къ нимъ смертный часъ, тогда прежде всего увядаютъ прекрасныя деревья на землѣ, кора высыхаетъ, сучья отваливаются, и въ то же время душа ихъ разлучается съ свѣтомъ солнца.

meliorem vitam, aut condemnamur in deteriorem».

212.

«Οὔτε τις οὖν Ποταμῶν ἀπέην, νόσφ' Ὠκεανοῖο,
Οὔτ' ἄρα Νυμφάων, ταί τ'ἄλσεα καλὰ νέμονται,
Καὶ πηγὰς ποταμῶν, καὶ πίσεα ποιήεντα.
'Ελθόντες δ'ἐς δῶμα Διὸς νεφεληγερέταο,
Ξεστῇς αἰθούσησιν ἐφίζανον, ἃς Διῒ πατρὶ
Ἥφαιστος ποίησεν ἰδυίῃσι πραπίδεσσιν».

213.

«Ἥφαιστε, σχέο, τέκνον ἀγακλέες· οὐ γὰρ ἔοικεν
Ἀθάνατον θεὸν ὧδε βροτῶν ἕνεκα στυφελίζειν.
Ὣς ἔφαθ'. Ἥφαιστος δὲ κατέσβεσε θεσπιδαὲς πῦρ·
Ἄψορρον δ'ἄρα κῦμα κατέσσυτο καλὰ ῥέεθρα».

213.

Cosmas, book III, p. 197, «superstitiosas institutiones, quas villani adhuc semipagani in Pentecosten tertia sive quarta feria observabant offerentes libamina super fontes mactabant victimas et daemonibus immolabant».

219.

«ναῖεν δ'ἐνὶ πυθμενι φηγοῦ».

219.

«Νύμφαι μιν θρέψουσιν ὀρεσκῷοι βαθύκολποι,
αἵ τόδε ναιετάουσιν ὄρος μέγα τε ζάθεόν τε·
αἵ ῥ οὔτε θνητοῖς οὔτ' ἀθανάτοισιν ἕπονται·
δηρὸν μὲν ζώουσι καὶ ἄμβροτον εἶδαρ ἔδουσι,
καί τε μετ' ἀθανάτοισι καλὸν χορὸν ἐρρώσαντο.
τῇσι δὲ Σειληνοί τε καὶ εὔσκοπος Ἀργειφόντης
μίσγοντ' ἐν φιλότητι μυχῷ σπείων ἐροέντων.
τῇσι δ'ἅμ' ἢ ἐλάται ἠὲ δρύες ὑψικάρηνοι
γεινομένῃσιν ἔφυσαν ἐπὶ χθονὶ βωτιανείρῃ,
καλαί, τηλεθάουσαι, ἐν οὔρεσιν ὑψηλοῖσιν·

. . . .

ἀλλ' ὅτε κεν δὴ μοῖρα παρεστήκῃ θανάτοιο,
ἀζάνεται μὲν πρῶτον ἐπὶ χθονὶ δένδρεα καλά,
φλοιὸς δ' ἀμφιπεριφθινύθε, πίπτουσι δ'ἀπ' ὄζοι,
τῶν δὲ θ'όμοῦ ψυχὴ λείπει φάος ἠελίοιο».

267.

Не безъ смерти гамадріады падаетъ стволъ дерева.

274.

Они освящаютъ рощи и лѣса и нарицаютъ именами боговъ ту тайну, которая открывается только имъ однимъ силою ихъ обожанія.

301.

Взгляни на этотъ возвышенный блескъ, который всѣ называютъ Юпитеромъ.

303.

Въ молитвѣ аѳинянъ есть слова: орошай, орошай, о милый Зевесъ, пахатныя поля и равнины аѳинянъ.

303.

Прежде женщины подымались на холмъ въ стόлахъ, съ босыми ногами, распущенными волосами и съ чистымъ духомъ, и умоляли Юпитера о дождѣ. А потому тотчасъ лилъ дождь какъ изъ ведра: или тогда или никогда; и всѣ возвращались мокрыя, какъ мыши.

307.

Въ святилище Нумы и къ капитолійскому громовержцу.

317.

Принесши морю въ жертву быка.

322.

Носятъ въ себѣ бога.

324.

Тогда же Зевесъ далъ прекрасную почетную обязанность вмѣсто брака, и онѣ помѣщались въ домѣ, избирая лучшую часть его.

324.

Веста, которая въ высокихъ домахъ безсмертныхъ боговъ и странствующихъ на землѣ людей пріобрѣла вѣчное сѣдалище, почетнѣйшій санъ, пользуется прекрасной наградой и глубокимъ уваженіемъ. Ибо не бываетъ праздника у смертныхъ, гдѣ вначалѣ жертвоприношенія не приносили бы въ даръ Вестѣ, прежде другихъ и послѣ другихъ, сладкое вино.

219.

«Non sine hamadryadis fato caditi arborea trabs».

228.

«Lucos ac nemora consecrant, deorumque nominibus adpellant secretum illud, quod sola reverentia vident».

258.

«Aspice hoc sublime candens, quem invocant omnes Jovem».

261.

«Εὐχὴ Ἀθηναίων, ὗσον, ὗσον, ὦ φίλε Ζεῦ, κατὰ τῆς ἀρούρας τῶν Ἀθηναίων καὶ τῶν πεδίων».

261.

Petron. Arbiter. Sat. XLIV. «Antea stolatae ibant nudis pedibus in clivum, passis capillis, mentibus puris, et Jovem aquam exorabant. Itaque statim urceatim pluebat: aut tunc aut nunquam, et omnes redibant udi tanquam mures».

266.

«Ad penetrale Numae, Capitolinumque Tonantem».

276.

(σφαγιασάμενος δὲ τῇ θαλάσσῃ ταῦρον)

282.

(Θεοφοροῦσιν).

284.

«Τῇ δὲ πατὴρ Ζεὺς δῶκε καλὸν γέρας ἀντὶ γάμοιο,
Καί τε μέσῳ οἴκῳ κατ' ἄρ' ἕζετο πῖαρ ἑλοῦσα».

284.

«Ἑστίη, ἣ πάντων ἐν δώμασιν ὑψυλοῖσιν
Ἀθανάτων τε θεῶν, χαμαὶ ἐρχομένων τ'ἀνθρώπων
Ἕδρην ἀΐδιον ἔλαχε, πρεσβηΐδα τιμήν,
Καλὸν ἔχουσα γέρας καὶ τίμιον· οὐ γὰρ ἄτερ σοῦ
Εἰλαπίναι θνητοῖσιν, ἵν' οὐ πρώτῃ πυμάτῃ τε
Ἑστίῃ ἀρχόμενος σπένδει μελιηδέα οἶνον»·

325.

Долго полагалъ я ошибочно, что это изображеніе Весты: позднѣе я узналъ, что подобное не находилось подъ круглою кровлею. Никогда неугасавшій огонь скрывается въ этомъ храмѣ; Веста и огонь не имѣютъ образа.

333.

Будь ты Миѳрой, Геліосъ Вавилона.

333.

Непобѣжденному Миѳрѣ-Геліосъ. — Непобѣжденнаго Зевса-Геліосъ.

333.

Затѣмъ онъ удалился, принося молитву солнцу.

333.

Богами они считаютъ лишь тѣхъ, которыхъ они видятъ и могущество которыхъ приноситъ имъ очевидно помощь—солнце, огонь и луну, объ остальныхъ до нихъ не доходилъ и слухъ.

335.

Но и многіе изъ васъ иногда во влеченіи, а также ради обожанія чего-либо небеснаго, шевелятъ губами по направленію къ восходу солнца.

337.

Новое солнце восходитъ.

414.

Паръ отъ жира, который кружился около дыма, подымался къ небу.

425.

Ибо Кроносу финикіане ежегодно приносили въ жертву своихъ любимыхъ и единородныхъ дѣтей.

433.

Приношу голову кабана, воздавая хвалу господу.

438.

Къ долгимъ молитвамъ онъ присоединялъ постъ и въ теченіе всего года, молясь, убивалъ свою плоть.

285.

«Esse diu stultus Vestae simulacra putavi: Mox didici curvo nulla subesse tholo. Ignis inextinctus templo celatur in illo. Effigiem nullam Vesta nec ignis habet».

293.

«εἴτε σὺ Μίθρης, Ἡέλιος Βαβυλῶνος».

293.

«Ἡλίῳ Μίθρᾳ ἀνικήτῳ»;
«Διὸς ἀνικήτου Ἡλίου».

294.

(ἔπειτ' ᾤχετ' ἀπιὼν προσευξάμενος τῷ ἡλίῳ).

294.

Caesar de Bello Gallico. VI. 21: «Deorum numero eos solos ducunt, quos cernunt et quorum aperte opibus juvantur, Solem et Vulcanum et Lunam, reliquos ne fama quidem acceperunt».

296.

(sed et plerique vestrum affectatione aliquando et coelestia adorandi ad solis ortum labia vibratis).

298.

«Sol novus oritur».

386.

«Κνίσση δ'οὐρανὸν ἷκεν ἑλισσομένη περὶ καπνῷ».

398.

(Κρόνῳ γαρ Φοίνικες καθ' ἕκαστον ἔτος ἔθυον τὰ ἀγαπητὰ καὶ μονογενῆ τῶν τέκνων).

408.

«Caput apri defero, Reddens laudes Domino».

415.

«Precibus jejunia longis addiderat, totoque orans se affixerat anno».

441.

«Видящая».

446.

Всякій долженъ быть такъ погребенъ, чтобы голова его была обращена къ западу, а ноги направлены къ востоку; при чемъ онъ какъ бы самымъ положеніемъ молится и выражаетъ, что онъ готовъ спѣшить отъ заката къ восходу: отъ сего міра въ вѣчность.

459.

Обмывшись чистой водою, идите во храмы.

Иду совершить омовеніе для того, чтобы принести жертву.

459.

Вы слишкомъ легкомысленны, думая, что можете смыть рѣчной водой печальныя преступленія пролитія крови.

418.

«ὠπήτειρα».

423.

«Debet autem quis sic sepeliri, ut capite ad occidentem posito, pedes dirigat ad orientem, in quo quasi ipsa positione orat: et innuit quod promptus est, ut de occasu festinet ad ortum: de mundo ad seculum».

439.

Καθαραῖς δὲ δρόσοις, ἀφυδρανάμενοι στείχετε ναούς—eo lavatum, ut sacrificem.

439.

«Ah nimium faciles, qui tristia crimina caedis
Fluminea tolli posse putetis aqua».

ОГЛАВЛЕНІЕ.

ГЛАВА XI.

Анимизмъ.

стр.

Религіозныя понятія существуютъ вообще у низшихъ человѣческихъ расъ.—Отрицанія религіозныхъ понятій бываютъ часто сбивчивы и ложно поняты: многіе случаи остаются нерѣшенными. — Опредѣленіе минимума религіи.—Ученіе о духовныхъ существахъ, названное здѣсь анимизмомъ.—Анимизмъ, какъ принадлежность естественной религіи.—Анимизмъ, раздѣленный на два отдѣла: ученіе о душѣ и о другихъ духахъ.—Ученіе о душахъ, его распространеніе и опредѣленіе у низшихъ расъ.—Опредѣленіе привидѣній или призраковъ.—Это составляетъ теоретическое представленіе первобытной философіи съ цѣлью объяснить явленія, входящія теперь въ область біологіи, въ особенности: жизнь и смерть, здоровье и болѣзнь, сонъ и сновидѣнія, экстазъ и видѣнія.—Отношенія души по названію и природѣ къ тѣни, крови и дыханію.—Раздѣленіе или множественность душъ. — Душа, какъ причина жизни; возвращеніе ея тѣлу послѣ мнимаго отсутствія.—Покиданіе тѣла душею во время экстаза, сна или видѣній; теорія временнаго отсутствія души у спящихъ и духовидцевъ; теорія посѣщеній ихъ другими душами. — Призраки умершихъ, являющіеся живымъ.—Двойники и привидѣнія.—Душа сохраняетъ форму тѣла и подвергается увѣчьямъ вмѣстѣ съ нимъ.—Голосъ духовъ, понятіе о душѣ, какъ о чемъ-то вещественномъ; послѣднее составляетъ, повидимому, первоначальное ученіе.—Отправленіе душъ на службу другимъ въ будущей жизни путемъ погребальныхъ жертвоприношеній женъ, слугъ и т. д. — Души животныхъ—ихъ отправленіе въ другую жизнь при погребальныхъ жертвоприношеніяхъ.—Души растеній.—Души предметовъ, отправленіе ихъ на тотъ свѣтъ при погребальныхъ жертвоприношеніяхъ.—Отношеніе первобытнаго ученія о душахъ предметовъ къ эпикурейской теоріи идей.—Историческое развитіе ученія о душахъ, начиная отъ эѳирной души первобытной біологіи до невещественной души современной теологіи . . . . 1—74

ГЛАВА XII.

Анимизмъ. (Продолженіе).

стр.

Ученіе о существованіи души послѣ смерти; его главныя подраздѣленія: Переселеніе душъ и Будущая Жизнь.—Переселеніе душъ: возрожденіе въ образѣ человѣка или животныхъ, переходы въ растенія и неодушевленные предметы.—Ученіе о воскресеніи тѣла выражено слабо въ религіи дикарей.—Будущая жизнь: общее, хотя и не повсемѣстное вѣрованіе у низшихъ расъ.—Скорѣе продолженіе существованія, а не безсмертіе; вторичная смерть души.—Призракъ умершаго остается на землѣ, въ особенности при непогребенномъ тѣлѣ; привязанность его къ бреннымъ останкамъ тѣла. — Празднества въ честь умершихъ . . . . 75—111

ГЛАВА XIII.

Анимизмъ. (Продолженіе).

Странствованіе души въ страну мертвыхъ.—Посѣщеніе живыми мѣстопребываній отшедшихъ душъ.—Связь этихъ легендъ съ миѳами солнечнаго заката: страна мертвыхъ представляется лежащей на западѣ.—Реализація народныхъ религіозныхъ понятій, какъ дикой, такъ и цивилизованной теологіи, въ разсказахъ о посѣщеніи страны духовъ.—Локализація будущей жизни.—Отдаленныя области ея на землѣ: Земной Рай, Острова Блаженныхъ. — Подземныя области Аидъ или Шеоль. — Солнце, луна, звѣзды. — Небо. — Историческій ходъ вѣрованій въ такую локализацію.—Характеръ будущей жизни.—Теорія продолженія существованія, повидимому, первообразная, принадлежитъ преимущественно низшимъ расамъ.—Переходныя теоріи.—Теорія возмездія, очевидно, производная, принадлежитъ преимущественно высшимъ расамъ.—Ученіе о нравственномъ возмездіи, развиваемое въ высшей культурѣ.—Общій обзоръ ученій о будущей жизни отъ дикаго состоянія до позднѣйшей цивилизаціи.—Практическое вліяніе ихъ на чувства и образъ дѣйствій человѣческаго рода . . . . 112—168

ГЛАВА XIV.

Анимизмъ. (Продолженіе).

Анимизмъ, развиваясь изъ ученія о Душахъ въ болѣе широкое ученіе о Духахъ, становится полной Философіей Естественной Религіи.—Понятіе о Духахъ сходно съ представленіемъ о Душахъ и, очевидно, выведено изъ него.—Переходное состояніе: разряды Душъ, переходящихъ въ добрыхъ и злыхъ Демоновъ. — Почитаніе Тѣней Умершихъ.—Ученіе о Вселеніи Духовъ въ тѣла людей, животныхъ, растеній и неодушевленныхъ предметовъ.—Одержимость бѣсами и вселеніе бѣсовъ въ человѣка, какъ причины Болѣзней и Прорицаній.—Фетишизмъ. — Вселеніе болѣзнетворныхъ духовъ. — Духи, которые держатся при бренныхъ останкахъ тѣла.—Фетишъ, образуемый Духомъ, который воплощенъ въ какой-нибудь Предметъ, связанъ съ нимъ, или дѣйствуетъ чрезъ него.—Аналоги Фетишизма въ Современной Наукѣ. — Почитаніе камней и кусковъ дерева. — Идолопоклонство.—Остатки анимистической Фразеологіи въ современномъ Языкѣ.—Упадокъ Анимистическаго ученія о Природѣ . . 169—234

ГЛАВА XV.

Анимизмъ. (Продолженіе).

Духи, какъ личныя причины явленій природы.—Всепроникающіе духи, вліяющіе на судьбу человѣка въ качествѣ добрыхъ или злыхъ геніевъ.—Духи, являющіеся въ снахъ и видѣніяхъ: кошмары, домовые и кикиморы (инкубы и суккубы); Вампиры.—Видѣнія.—Духи мрака, прогоняемые огнемъ. — Духи, проявляющіеся инымъ образомъ: видимые для животныхъ, открываемые по слѣдамъ.—Духи, за которыми признается вещественность.—Духи-хранители и домашніе духи.—Духи природы; историческій ходъ ученія о нихъ.—Духи вулкановъ, водоворотовъ, скалъ.—Почитаніе водъ: духи колодцевъ, ручьевъ, озеръ и т. п.—Почитаніе деревьевъ: духи, воплощенные или живущіе въ деревьяхъ; духи рощъ и лѣсовъ.—Почитаніе животныхъ: животныя, служащія предметами поклоненія, или непосредственно, или какъ воплощеніе божествъ; Тотемизмъ; обожаніе змѣй.—Видовыя божества; ихъ отношеніе къ идеямъ о первообразахъ (архитипахъ) . . . . 235—290

ГЛАВА XVI.

Анимизмъ. (Продолженіе).

Высшія божества политеизма.—Человѣческія свойства, прилагаемыя къ божеству.—Высшія лица духовной іерархіи.—Политеизмъ: ходъ развитія его съ высшей и низшей культурѣ.—Основныя начала въ изслѣдованіи его; классификація божествъ сообразно общимъ понятіямъ о ихъ значеніи и дѣятельности.—Богъ Неба.—Богъ Дождя.—Богъ Грома.—Богъ Вѣтра.—Богъ Земли.—Богъ Воды.—Богъ Моря.—Богъ Огня.—Богъ Солнца.—Богъ Луны . . . . 291—341

ГЛАВА XVII.

Анимизмъ. (Окончаніе).

стр.

Политеизмъ обнимаетъ классъ Великихъ Божествъ, управляющихъ ходомъ Природы и жизнью Человѣка. — Богъ Дѣторожденія. — Богъ Земледѣлія.—Богъ Войны.—Богъ Умершихъ.—Первый человѣкъ, какъ богоподобный Прародитель.—Дуализмъ; его рудиментарный и неэтическій характеръ у низшихъ расъ; развитіе его въ дальнѣйшемъ движеніи культуры.—Доброе и Злое божество.—Ученіе о Верховной власти божества отличается отъ Монотеизма, хотя и приближается къ нему.—Понятіе о Верховномъ божествѣ въ различныхъ его формахъ у низшихъ расъ; значеніе его, какъ дополненія системы Политеизма и продукта анимистической философіи; продолженіе и развитіе его у высшихъ націй.—Общій обзоръ Анимизма, какъ философіи Религіи.—Сводъ сказаннаго выше относительно его развитія въ послѣдовательныхъ стадіяхъ культуры; первоначальные фазы его представлены всего яснѣе у низшихъ расъ; переживанія ихъ, сохранившіяся у высшихъ расъ, обозначаютъ переходъ отъ вѣрованій дикарей и варваровъ къ вѣрованіямъ цивилизованныхъ народовъ.—Переходъ Анимизма въ исторію Религіи; его ранніе и позднѣйшія стадіи—какъ философія Міра; его послѣднія стадіи — какъ принципъ Нравственныхъ установленій . . . . 342—392

ГЛАВА XVIII.

Обряды и церемоніи.

Религіозные обряды; ихъ практическое и символическое значеніе. — Молитвы: непрерывность этого обряда отъ низшихъ до высшихъ ступеней культуры; низшія фазы ея лишены нравственной основы, высшія имѣютъ ее. — Жертвоприношенія: первоначальная теорія Даровъ переходитъ въ теоріи Чествованія и Отреченія. — Способъ принятія жертвоприношеній божествомъ.—Матеріальная передача элементамъ, животнымъ — фетишамъ и жрецамъ; потребленіе вещества жертвоприношеній божествомъ или идоломъ, приношеніе крови; передача посредствомъ огня; куреніе. — Существенная передача: потребленіе сущности, эссенціи и пр.—Духовная передача: потребленіе или передача души жертвоприношеній. — Побужденія приносящихъ жертвы.—Переходъ отъ теоріи Даровъ къ теоріи Чествованія: мало-значущія и формальныя приношенія; жертвенныя пиршества.—Теорія Отреченія; приношеніе дѣтей и пр. въ жертву.— Замѣны въ жертвоприношеніяхъ; приношеніе части вмѣсто цѣлаго,— жизни существа низшаго разряда вмѣсто жизни высшаго, приношеніе подобій (effigies). — Современные остатки жертвоприношеній въ

стр.

народномъ повѣрьи и въ религіи.—Посты, какъ средство вызывать экстатическія видѣнія; формы ихъ отъ низшей до высшей культуры.—Лѣкарственныя вещества для произведенія экстаза.—Обмороки и припадки, вызываемые съ религіозными цѣлями. — Обращеніе на востокъ и западъ; отношеніе этого обычая къ солнечному миѳу и поклоненіе солнцу; обращеніе на востокъ и западъ при похоронахъ, молитвѣ и построеніи храмовъ.—Очищеніе огнемъ и водой; переходъ отъ матеріальнаго къ символическому очищенію; связь его съ различными случаями жизни; существованіе его у низшихъ расъ.—Очищеніе новорожденныхъ, женщинъ и людей, осквернившихся кровопролитіемъ или прикосновеніемъ къ умершему.—Очищеніе, продолжающееся на высшихъ ступеняхъ культуры.—Заключеніе . . . . 393—462

ГЛАВА XIX.

Заключеніе.

Практическіе результаты изученія первобытной культуры.—Оно только незначительно касается положительной науки, но весьма важно для умственной, моральной, соціальной и политической философіи.— Языкъ.—Миѳологія.—Начала нравственности и законы.—Религія.— Вліяніе науки о культурѣ, какъ средства, благопріятствующаго прогрессу и уничтожающаго препятствія въ общемъ ходѣ цивилизаціи. 463—472



Изданія О. Н. ПОПОВОЙ.

Добролюбовъ, Н. А. Собраніе сочиненій. 4 т. Съ портр. автора и біографіей, составленной А. М. Скабичевскимъ. Спб. 1896. Ц. безъ перес. 7 р. Пересылка по разстоянію за 9 фунтовъ.

Шелгуновъ, Н. В. Собраніе сочиненій. 2 т. Второе доп. изд. Ц. 3 руб.

Шелгуновъ, Н. В. Очерки русской жизни. Ц. 2 р.

Михайловскій, Н. К. Критическіе опыты. Т. III. Иванъ Грозный въ русской литературѣ.—Герой безвременья. Спб. 1895 г. Ц. 1 р.

Дитятинъ, И. Статьи по исторіи русскаго права. Ц. 2 р. 50 к.

Карѣевъ, Н. И. Историко-философскіе и соціологическіе этюды. Спб. 1895 г. 300 стр. Ц. 1 р. 25 к.

Карѣевъ, Н. Введеніе въ курсъ исторіи древняго міра (Греція и Римъ). Спб. 1895. Ц. 40 к.

Кривенко, С. Н. На распутьи. Культурные колонисты и одиночки. Спб 1895. Ц. 1 р. 25 к.

Рубакинъ, Н. А. Этюды о русской читающей публикѣ. Спб. 1896. Ц. 1 р. 50 к.

Рубакинъ, Н. А. Приключенія двухъ кораблей. (Изд. для народа). Спб. 1896. Ц. 20 к.

Рубакинъ, Н. А. Разсказы о великихъ и грозныхъ явленіяхъ природы. Съ рисунками. Изд. 3-е Спб. 1896. Ц. 18 к.

Острогорскій, Викторъ. Изъ исторіи моего учительства.—Какъ я сдѣлался учителемъ (1851—1861). Спб. 1895 г. Ц. 1 р. 25 к.

Маминъ-Сибирякъ, Д. Три конца. Уральская лѣтопись. Спб. 1895 г. Ц. 2 р.

Немировичъ-Данченко, Вас. И. Волчья сыть. Романъ въ трехъ частяхъ. Спб. 1897. Ц. 1 р. 50 к.

Станюковичъ, К. Морскіе силуэты. Нянька.—Матроска.—Генералъ-арестантъ. Спб. 1896. Ц. 1 р.

Станюковичъ, К. Откровенные. Ром. въ 2 ч. Спб. 1895. Ц. 1 р. 50 к.

Дарвинъ, Ч. Сочиненія 2 т. Полные переводы, провѣренные по послѣднимъ англійскимъ изданіямъ. Спб. 1896 г. Ц. 4 р. 50 к.

Т. I. Вступительная статья проф. **К. Тимирязева.**—Автобіографія Дарвина. Пер. проф. **К. Тимирязева.**—Путешествіе вокругъ свѣта на кораблѣ «Бигль». Пер. **Е. Бекетовой,** подъ ред. проф. **А. Бекетова.**—Происхожденіе видовъ. Нов. перев. проф. **К. Тимирязева.**—Т. II. Происхожденіе человѣка и половой подборъ. Пер. проф. **И. Сѣченова.**—О выраженіи ощущеній у человѣка и животныхъ, перев. академ. **А. О. Ковалевскаго.**

Тэйлоръ, Эд. Б. Первобытная культура. 2-е изд. исправл. и дополн. по послѣдн. анг. изданію подъ ред. Д. А. Коропчевскаго. 2 т. Спб. 1897 г. Ц. 4 р.

Леббокъ, Д. Какъ надо жить (The use of life). Пер. съ англ. Д. Коропчевскаго. Спб. 1895. 80 к.

Летурно, Ш. Соціологія, основанная на этнографіи. Вып. I. Съ 53 рис. Спб. 1896. Ц. 60 к.

Реклю, Э. Земля.—Описаніе жизни земного шара. Перев. безъ пропусковъ съ посл. франц. изд., подъ ред. и съ примѣч. Н. А. Рубакина и съ приложеніемъ списка научно-популярныхъ книгъ. Съ 359 рис. и 23 картами. Спб. 1895. (осталось небольшое число полныхъ экз., въ переплетѣ по 2 т.) Ц. 7 р. 50 к.

Вып. Ч. II. Земля какъ планета.—Ч. II. Суша, горы и равнины. Ц. 90 к. (Вып. I распроданъ). — Вып. II. Ч. III. Круговоротъ воды на земномъ шарѣ. Ц. 1 р. 30 к. — Вып. III. Ч. IV. Подземныя силы. Ц. 1 р. 10 к.—Вып. IV. Ч. V. Океанъ. Ц. 1 р. 10 к.—Вып. V. Ч. VI. Атмосфера и воздушныя явленія. Ц. 1 р.—Вып. VI. Ч. VII. Жизнь. Ц. 1 р. 30 к.

Реклю. Земля и люди. Всемірная географія. Вып. I. Швеція и Норвегія. Полн. перев. съ франц. Н. Краснова. Съ 76 рис. и прилож. Спб. 1896. Ц. 1 р.

Іонасъ-Ли. Ніобея. Романъ. Пер. О. Н. Поповой. Ц. 60 к.

Культурно-историческая библіотека.

Гиббинсъ, Г. Промышленная исторія Англіи. Ц. 80 к.

Корелинъ, М. Паденіе античнаго міросозерцанія. Лекціи, чит. въ Московск. Политехнич. музеѣ. Спб. 1895. Ц. 75 к.

Гольцевъ, В. Законодательство и нравы въ Россіи XVIII вѣка. Спб. 1896. Ц. 1 р. 25 к.

Минье. Исторія французской революціи. Пер. под. ред. и съ предисл. К. К. Арсеньева. Печатано безъ перечѣнъ съ 1-го рус. изданія, допущ. въ библіотеки среднеучебн. заведеній. Ц. 1 р.

Мармери, Д. В. Прогрессъ науки, его происхожденіе, развитіе, причины и результаты. Пер. съ англ. съ прилож. библіографич. указателя научныхъ книгъ по различнымъ отраслямъ знанія. Спб. 1896. Ц. 1 р. 75 к.

Буассье, Гастонъ. Картины древне-римской жизни. Очерки обществ. настроенія временъ цезарей. (Opposition sous les Cesars). Пер. съ франц. Е. В. Дегена. Спб. 1896. Ц. 1 р. 25 к.

Ингрэмъ. Исторія рабства. Пер. З. Журавской, съ дополненіями. Спб. 1896. Ц. 1 р. 25 к.

Гардинеръ, С. Р. Пуритане и Стюарты. 1603—1660 г. **Эйри, О.** Реставрація Стюартовъ и Людовикъ XIV отъ Вестфальскаго до Нимвегенскаго мира. Перев. съ англ. А. Каменскаго. Спб. 1896. Ц. 1 р. 75 к.

Геттнеръ, Г. Исторія всеобщей литературы XVIII вѣка. Т. I. Англійская литература. А. Н. Пыпина. Изд. второе, пересмотрѣнное по послѣднему 5-му изданію. Спб. 1897 г. Цѣна 1 р. 50 коп.

Лица, выписывающія изданія изъ конторы журнала «Новое Слово» (Спб. Спасская ул., д. № 15) и изъ конторы изданій **О. Н. Поповой** (Спб. Невскій, 54. Библ. Черкесова), за пересылку не платятъ, **исключая сочиненій Добролюбова и изданій, выходящихъ по подпискѣ.**

Каталогъ изданій по требованію высылается безплатно.

Складъ изданій у Н. П. Карбасникова (СПБ., Варшава, Москва).

ПЕЧАТАЮТСЯ:

Бирдъ. Исторія реформаціи. Перев. подъ ред. проф. Н. И. Карѣева.
Гольмсъ. Великіе люди и великія ихъ произведенія.
Реклю, Э. Земля и люди. Вып. II. Бельгія и Голландія.
Минье. Исторія французской революціи. Изд. 3-е.
Дюрингъ. Великіе люди въ литературѣ.